

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Deleuze y la filosofía**  
***Un mapa del sentido***

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Luis Franco Garrido**

Director

José Luis Pardo Torío

**Madrid, 2016**

# **Deleuze y la filosofía.**

*Un mapa del sentido*



Luis Franco Garrido

Tesis doctoral dirigida por José Luis Pardo Torío

Programa de doctorado: Filosofía: Naturaleza, cultura, lenguaje y libertad

Facultad de Filosofía

Universidad Complutense de Madrid

2015-2016



***Deleuze y la filosofía.***  
*Un mapa del sentido*



## PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación ha sido escrito durante un período de largos años en los que avatares y urgencias lo han ido sembrando de olvidos, pero, por eso mismo, también de recuerdos todavía más precisos vividos con la sensación de una certera novedad, como una especie de renovada intuición sobre los problemas que perseguíamos desentrañar acerca de *la filosofía de Deleuze*. Quizá toda la escritura consista en sobrevivir a estas interrupciones y saber convertirlas en parte *de una vida*, en fragmentos de tiempo o ráfagas de una corriente que nos empuja y nos aleja siempre de lo anterior con aire de novedad. Sin duda las discontinuidades de una y otra, de escritura y vida, no se pueden salvar sin la memoria y el empeño constante de buscar en el recuerdo aquello que no ha sucedido o que está por suceder, o simplemente, que no tendrá nunca lugar, sin la perseverancia de revisar viejos problemas y de interrogarse sobre nuestras asumidas y romas perspectivas. Nadie mejor que Fedón sabe que la filosofía es un saber para esta extraña muerte que se vive mil veces, siempre en esa especie rueda del recuerdo para devolver el brillo a la Idea junto al fuego del eterno retorno de lo mismo. En este sentido el texto es siempre un trabajo de olvido, de olvido y de extenuación de sí mismo para alcanzar aquello que nos atraviesa y nos sobrecoge. ¡Extraña cicuta ésta de la filosofía, queridos amigos!

En este empeño en tomar distancia de uno mismo este *Deleuze y la filosofía* ha servido en ocasiones como motivo, en otras como complemento en el diálogo para la elaboración de diferentes escritos. Así, durante estos años de investigación han visto la luz algunos de nuestros trabajos paralelos. Es el caso de *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento* o de *Líquido Spinoza. Las partículas de la imaginación*. El primero de ellos constituye una revisión o reelaboración de nuestros trabajos para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados donde se desarrollaban los puntos fundamentales de la ontología de *Logique du sens* y *Différence et répétition* a partir del problema de las síntesis del tiempo. Durante estos años, esta línea de investigación nos obligaba a dibujar un *mapa del sentido* del lado de la influencia de Spinoza en Deleuze, y en particular, más allá de los aspectos generales de un sistema inmanentista, en el papel o en la capacidad de la imaginación como elemento inherente al pensamiento (*auxilia imaginationis*). Este es el tema de aquel *Líquido Spinoza*, donde si bien no se abordaba directamente la filosofía del pensador francés, sí se orientaba, en cambio, la escritura a esclarecer algunos de los antecedentes del mismo. Estos trabajos han

constituido, como decíamos, durante estos años la parte dedicada al “*mapa del sentido*” que nos ha conducido indefectiblemente a preguntarnos por el mismo ejercicio de la filosofía en Deleuze, por la actividad creadora de la misma y su vinculación con el presente. De ahí el título sintético de nuestra tesis, *Deleuze y la filosofía*, y el subtítulo que tímidamente cierra el mismo: *un mapa del sentido*.

Y sin duda los mapas conducen a miles de tesoros, pero para nosotros éstos han sido el descubrimiento de todos aquellos que nos han apoyado para no decaer en este empeño. Así, quisiera agradecer a José Luis Pardo tantas y tan buenas cosas aprendidas, desde la profunda honestidad y sinceridad del ejercicio intelectual, hasta esa admirable pasión por la música. A los colegas y amigos de profesión con los que hemos batallado mil y una veces hoy convertidos en doctores, en profesores, en científicos, en escritores, en artistas o en poetas y que tanto están por enseñarnos: Almudena Lobera, Amanda Núñez, Constanze Schelhorn, Jordi González, Iván de la Casa, Mauro Vallejo, Soledad Alonso y Silvia Perea. A otros tantos infatigables en la amistad que siempre nos empujaron a seguir: María, Raúl, Áurea Plumed, Vicky Plumed, Estela y Azhara del Sol, Sergi Martínez, Santiago Sierra o Lidia Marcé o Toni. A otros que descubrieron nuevos espacios en la amistad y que han encontrado un lugar donde instalarse: Andrea Thibaudeau, Carolina Caldevilla, Cristina Padilla, Montserrat Izaguirre, Valeria Bentancourt o Ricard Bernadt. También a los viejos y a los amigos venideros, pero sobre todo, por eso los reservamos para el final, a mi familia, a mis padres Luis y Pauli, y mi hermano Marcos y sobrino Eydan, que me animaron en todo momento, pero especialmente esta tesis es para Lidia y Aitana por todo lo que tenemos por vivir. A todos gracias.

\* \* \*

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS, p.5

ABREVIATURAS, p.9

### INTRODUCCIÓN

*De la creencia en el porvenir, p.11*

### CAPÍTULO I

*De la dificultad para la filosofía: «invertir el platonismo», p.33*

Primera parte: una dificultad insalvable p.33

Parte segunda o filosofía de los rivales: Platon y Nietzsche p.51

### CAPÍTULO II

*Del tiempo para la filosofía: de la genealogía a la geofilosofía, p.67*

El hallazgo del tiempo o de la idea de eterno retorno. Primera parte p.67

Segunda parte: crítica y evaluación de los valores en el eterno retorno p.83

Parte tercera: simulacro e inversión p.100

Simulacro y eterno retorno: el tercer tiempo o la cuarta parte p.106

Quinta parte: selección y porvenir en el eterno retorno p.119

Sexta parte: *la forma pura y vacía... p.136*

### CAPÍTULO III

*De la filosofía práctica como filosofía del acontecimiento, p.147*

Sin reglas y sin (término) medio. Primera parte del motivo oculto del platonismo p.147



Segunda parte: el encuentro o la pasión del pensamiento p.160  
La imagen (moral) del pensamiento. Parte tercera p.167  
Cuarta parte: lenguaje y pensamiento o «el problema moral en los estoicos» p.176  
Lo expresable, lo incorporal y la superficie: quinta parte o «la inversión radical del platonismo» p.192  
Sexta parte: Kant y la orientación en el pensamiento p.208  
La filosofía práctica como «ética del acontecimiento». Parte séptima p.217

## CAPÍTULO IV

*De la inmanencia como filosofía: del campo trascendental al plano de inmanencia, p.239*

Primera parte: el campo trascendental p.239  
La inmanencia del plano: segunda parte p.257

## CAPÍTULO V

*De la filosofía como arte, p.271*

Primera parte: el arte de *hacer* filosofía p.271  
*Deshacer* la historia de la filosofía. Segunda parte p.277  
Tercera parte: la construcción del método o la creación por conceptos p.291  
Cuarta parte o intuición infinita: «Spinoza, el devenir-filósofo infinito» p.314

## CAPÍTULO VI. CONCLUSIÓN

*Del estilo en filosofía p.321*

## BIBLIOGRAFÍA p.335

## PHD THESIS ENGLISH SUMMARY

*Deleuze and the Philosophy. A map of sense p.343*

## RESUMEN DE LA TESIS EN ESPAÑOL

*Deleuze y la filosofía. Un mapa del sentido p.350*



## ABREVIATURAS

Mencionamos a continuación, siguiendo los criterios ya tradicionales para las obras de Gilles Deleuze, las abreviaturas correspondientes a cada título. Los textos serán citados en castellano cuando aparecen incluidos en la argumentación, pero en el cuerpo de notas se reproduce el fragmento en cuestión en su versión original con objeto de disponer de los matices precisos que en ocasiones permiten hacer avanzar la escritura. De modo que «LS, p.30; trad. cast. p.33», remite a *Logique du sens* página 30 en el texto original y página 33 en la traducción castellana.

AE	<i>L'anti-Œdipe</i>
B	<i>Le Bergsonisme</i>
CC	<i>Critique et clinique</i>
C1	<i>Cinéma I: l'Image-mouvement</i>
C2	<i>Cinéma II: l'Image-temps</i>
D	<i>Dialogues</i>
DR	<i>Différence et répétition</i>
DRF	<i>Deux régimes de fous et autres textes</i>
E	<i>Empirisme et subjectivité</i>
F	<i>Foucault</i>
ID	<i>L'île désert et autres textes</i>
KLM	<i>Kafka: pour une littérature mineure</i>
LS	<i>Logique du sens</i>
MP	<i>Mille plateaux</i>
N	<i>Nietzsche</i>
NPh	<i>Nietzsche et la philosophie</i>
P	<i>Pourparlers</i>
PLB	<i>Le Pli: Leibniz et le Baroque</i>
PhK	<i>La philosophie critique de Kant</i>
PS	<i>Marcel Proust et les signes</i>
QPh?	<i>Qu'est-ce que la philosophie?</i>
SM	<i>Présentation de Sacher-Masoch</i>
SPE	<i>Spinoza et le problème de l'expression</i>
SPh	<i>Spinoza: Philosophie pratique</i>



## INTRODUCCIÓN

### *De la creencia en el provenir*

En el conjunto de las denominadas *filosofías de la diferencia* destaca el pensamiento de Gilles Deleuze por ser, como él mismo reconocía, el más «inocente» o «ingenuo» entre sus contemporáneos<sup>1</sup> al dedicarse en exclusiva a “hacer filosofía”. Esta calificación alude al reconocimiento de una actividad propiamente filosófica, sin mediación alguna, a diferencia de lo que ocurre en otros autores franceses de su misma generación donde la escritura se apoya en disciplinas como «la historia, la lingüística, la ciencia o el psicoanálisis» para elaborar el análisis de temas comunes, entre aquellas filosofías, como «la multiplicidad, la diferencia o la repetición». La inocencia o la ingenuidad de Deleuze consistiría entonces en algo así como reconocer en la filosofía un contenido o una «materia» propia con la que “hacer filosofía”. En este sentido podemos contemplar su trayectoria desde los escritos como comentador de historia de la filosofía hasta los libros sobre cine, y el aparente ulterior retorno a la historia de la filosofía con el último de sus grandes títulos, *Le pli*, como el esfuerzo continuado por perseguir esto que buenamente pueda ser, con todas las dificultades que conlleva, “hacer filosofía”.

No parece, pues, que la asignación de un único tema o de una influencia concreta pudiera darnos la perspectiva general de uno de los más grandes acontecimientos de la filosofía de los últimos tiempos. En efecto, si se reconoce en Deleuze una de las figuras más importantes del pensamiento contemporáneo no es por desarrollar una cuestión concreta, sino por *hacer filosofía*. Los problemas actuales en la recepción de su obra vienen motivados, en gran medida, por la parcialidad de las tentativas con las que se trata de abarcar este movimiento de la filosofía, este “quehacer” incansable. La filosofía, como el

---

<sup>1</sup> En *Pourparlers* explicaba Deleuze al hilo de la sentencia foucaultiana de «un día el siglo XXI será deleuzeiano»: «Je ne sais pas ce que voulait dire Foucault, je ne lui ai jamais demandé. Il avait un humour diabolique. Peut-être voulait-dire ceci: que j'étais le plus nif parmi les philosophes de notre génération. Chez nous tous, on trouve des thème comme la multiplicité, la différence la répétition. Mais j'en propose des concepts presque bruts, tandis que les autres travaillent avec plus de médiations. Je n'ai jamais été touché par le dépassement de la métaphysique ou la mort de la philosophie, et l'enocement au Tout, à l'Un, au sujet, je nen ai jamais fait un drame. Je n'ai pas rompu avec une sorte d'empirisme, qui procède à une exposition directe des concepts. Je ne suis pas passé par la structure, ni par la linguistique ou la psychanalyse, pa la science ou même par l'histoire, parce que je crois que la philosophie a son matériau brut qui lui permet d'entrer dans des relations extérieures, d'autant plus nécessaires, avec ces autres disciplines. C'est peut-être cela que voulait dire Foucault: je n'étais pas le meilleur, mais le plus naïf, une sorte d'art brut, si l'on, peut dire; pas le plus profond, mais le plus innocent (le plus dénué de culpabilité de «faire de la philosophie»).» *P*, p.122; trad. cast. pp.144-145

mismo Deleuze recogía en *Qu'est-ce que la philosophie?*, no responde a los parámetros de la contemplación, ni a los arquetipos de la reflexión así como tampoco a los modelos de la comunicación. La tarea “inocente” de la filosofía queda definida, al contrario, por su mismo *hacer*, por su estrecho vínculo con la construcción, la creación o la invención. Por eso también la estrecha vecindad de la filosofía con el arte y con la ciencia; ya que en ambas disciplinas Deleuze encuentra la potencia creadora del pensamiento. Hacer inocentemente filosofía, dedicarse de modo ingenuo a la filosofía, supone así «una especie de arte bruto» donde esta vieja disciplina encuentra la «materia prima» con la que ir trabajando. Esta actividad, como es ya admitido por todos sus comentadores, en Deleuze supone la definición de la filosofía como «construcción de conceptos».

La singularidad de la filosofía de Deleuze estriba en esta aparente cuestión menor acerca de qué quiera decir eso de “hacer filosofía”, qué sentido tenga eso de llevar a cabo la filosofía de un modo «inocente». Por eso que la importancia de los trabajos del filósofo francés no dependen sólo de la novedad de los problemas planteados, de la originalidad de los conceptos ofrecidos o del estilo innovador de su escritura, sino que apunte hacia esta cuestión más escondida, más intrincada dentro del propio texto de la filosofía, también, y si se quiere, más amplia; a saber, la de desempeñar su propia labor, su propio movimiento que permita definirla como filosofía. Hay quizá un doble sentido cuando Deleuze afirma que «comenzó por la historia de la filosofía»,<sup>2</sup> en cuanto que con ello señala al punto de partida de su itinerario filosófico como a la relación inherente entre “hacer filosofía” y el papel que juega en dicha actividad creativa la historia de la filosofía. La ventajosa distancia ofrecida por la inocencia de esta apropiación de una actividad intransferible para la filosofía, respecto a las metodologías de sus contemporáneos próximas siempre a otras disciplinas, y que habría de permitirle el despliegue de una escritura sin interferencias provenientes de otros campos, un dominio puramente filosófico, conlleva la contrapartida para Deleuze de encontrarse encerrado, encajado, por decirlo así, en la espesa tradición de la historia de la filosofía donde las condiciones de su desarrollo siempre pasan por el rigor y la fidelidad a los textos de los grandes autores. En este sentido es ya conocida la denuncia de nuestro autor que señalaba a su generación como «la última generación que fue asesinada por la historia de la filosofía.»<sup>3</sup> Y sin embargo, dentro de este contexto, la relación entre la filosofía y la historia de la filosofía es renovada en este hacer inocente por ser considerada como la reproducción misma de la filosofía. Es por ello que el sentido de esta *inocencia filosófica* tenga cierto arraigo en la misma tradición filosófica, pues se trata, en el fondo, de

---

<sup>2</sup> *Dialogues*, p.21; trad. cast. p.19

<sup>3</sup> *P*, p.14; trad. cast. p.13

dar con aquello que en la historia de la filosofía conmueve a la propia filosofía como creación.<sup>4</sup>

Sin duda es fácil comprender que esta condición intrínseca al pensamiento de Deleuze haya servido también para desorientar en cierta medida las lecturas de sus comentadores: bien porque se ha querido remarcar siempre la influencia de Spinoza, Nietzsche, Bergson o algún otro nombre propio, o bien porque se ha señalado más un momento u otro de su obra, un aspecto u otro de su filosofía como fundamental por ser más rompedor, más independiente con la tradición o simplemente más provocadora políticamente. Surgen así por doquier mil cabezas de Deleuze, un Deleuze-Spinoza, un Deleuze-Nietzsche o también un Deleuze-político, un Deleuze-ontológico o un Deleuze-estético conformando todos ellos una hidra sino imposible, si al menos muy difícil de abordar. A pesar de todas estas “variaciones sobre Deleuze” sigue faltando, como señalaba acertadamente François Zourabichvili, un buen número de estudios sobre los principales conceptos que permita dilucidar una nueva perspectiva interpretativa, un nuevo enfoque problemático sobre la obra del filósofo francés.<sup>5</sup> Y todo, quizá, porque en todas esas tentativas de lectura hemos perdido, como nos ha permitido ver José Luis Pardo, la potencia del pensamiento que nos permite *seguir* o *perseguir* los movimientos de “la filosofía de Gilles Deleuze”.<sup>6</sup> Quizá esta situación de la interpretación de la obra de Deleuze esté motivada porque esta condición de ingenuidad para la filosofía constituye un componente que atraviesa la historia, la historia de la filosofía, como el movimiento propio de la

---

<sup>4</sup> No se trata tanto de que la filosofía disponga de un dispensario interno o esencial de conceptos para realizarse, desplegarse o desarrollarse, sino que, al contrario, la actividad descrita por Deleuze supone un movimiento creativo que tan sólo puede tener lugar a partir de un exterior de la propia filosofía, del encuentro con el afuera o lo contingente según describe la noción de *geofilosofía*.

<sup>5</sup> Explica Zourabichvili en la introducción a su *Le vocabulaire de Deleuze*: «Nous ne connaissons pas encore la pensée de Deleuze. Trop souvent, hostile ou adrateurs, nous faisons comme si ses concepts nous étaient familiers, comme s'il suffisait qu'ils nous touchent pour que nous estimions les comprendre à demi-mot, ou comme si nous avions déjà fait le tour de leurs promesses. Cette attitude est ruineuse pour la philosophie en général: d'abord parce que la force du concept risque d'être confondue avec un effet de séduction verbale qui sans doute est irréductible et appartient de plein droit au champ de la philosophie, mais ne dispense pas d'accomplir le *mouvement logique* que le concept enveloppe; ensuite parce que cela revient à préserver a philosophie de la nouveauté deleuzienne.

C'est pourquoi nous ne souffrons pas d'un excès de monographies sur Deleuze; au contraire, nous manquons de monographies consistantes, c'est-à-dire de livres qui *exposent* ses concepts. Par là, nous n'excluons nullement les livres *avec* Deleuze, ou n'importe quel usage même aberrant, pourvu qu'il ait sa nécessité propre. Nous croyons pourtant que de tels usages ne pourraient que se multiplier et se diversifier si les concepts deleuziens étaient mieux connus, pris au sérieux dans leur teneur réelle qui réclame de l'esprit des mouvements insolites qu'il ne lui est pas toujours facile de faire ni de deviner. On croit parfois qu'exposer un concept relève de la réplique scolaire, alors que c'est en accomplir pour soi et sur soi le mouvement. Peut-être la philosophie d'aujourd'hui est-elle trop souvent malade d'une fausse alternative: exposer *ou* utiliser, et d'un faux problème: 'le sentiment qu'une approche trop précise reviendrait à faire d'un auteur de maintenant un classique.' Paris, Ellipse, 2003, pp. 3 y 4.

<sup>6</sup> Cf., José Luis Pardo, “Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze”, en *Dos regímenes de locos, Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007, pp.11-28

filosofía que está más allá de los antecedentes, las implicaciones o las reseñas explícitas de la escritura. Es innegable que hay un punto donde Deleuze toma de Spinoza la inmanencia, donde la idea del eterno retorno aparece como el lugar de encuentro entre Deleuze y Nietzsche, pero todas estas conexiones responden en el fondo al movimiento de la filosofía, a aquello que quiera decir *hacer filosofía*.

Así, el hilo conductor de esta lectura pretende ser la filosofía, el modo en que ésta se despliega como tema propio en el pensamiento de Deleuze. Éste es quizá el motivo oculto de un título de características tan sintéticas, *Deleuze y la filosofía*, donde lo importante trata de ser la conjunción de aquella inocente e ingenua propuesta de hacer simplemente, y como si fuera cosa sencilla, filosofía. Nuestra tentativa, pues, toma como hilo la definición inicial de la filosofía como *inversión del platonismo* hasta desembocar en la filosofía como *creación de conceptos*, con la finalidad de poder perseguir esa estela que va dejando el movimiento de la filosofía en el cielo del pensamiento con el nombre propio de *Deleuze*.

\* \* \*

La definición de la filosofía como arte del concepto ha sido siempre rápidamente asociada, como acertadamente se ha impuesto entre los comentadores de la obra del filósofo francés, con la separación moderna establecida por Kant entre un *conocimiento mediante conceptos* y un *conocimiento por construcción de conceptos*. De hecho, la definición ofrecida por Deleuze y Guattari, en *Qu'est-ce que la philosophie?*, se apoya ya en sus primeras páginas directamente en este reparto de tareas para la filosofía y las matemáticas. La línea de aquel inocente “hacer filosofía” describe así en la fórmula principal del constructivismo un escenario para la filosofía que implica la confrontación explícita con los límites marcados en aquella “Doctrina trascendental del método”. Sin embargo, algo que ha sido menos mencionado, y que va en sintonía con el anotado papel de “reproducción” de la filosofía asignado a la historia de la misma, es la existencia de una especie de reconocimiento o afinidad por parte de Deleuze en esta definición de la filosofía como construcción respecto a los descubrimientos de la filosofía trascendental que atenúa, por decirlo así, su enemistad o su rivalidad hacia ella. Cuando *Qu'est-ce que la philosophie?* alcanza el momento de completar las notas esenciales de este arte del concepto en relación al presente, al ahora, surge una vez más la figura de Kant como referencia fundamental. En esta ocasión, cuando en el cuarto capítulo de esta obra se caracteriza el quehacer de la filosofía como *geofilosofía* se



alude, además de a la idea de “un giro” o “una revolución copernicana”, directamente al fragmento de *El conflicto de las facultades* donde la noción de revolución queda delimitada – con el sonido de fondo de la Revolución francesa– en términos absolutos, de cierre o de plenitud de sentido por el signo que implica el ««entusiasmo» con el que es pensada» la misma revolución al margen, incluso, de cualquiera de las condiciones concretas que la promueven.<sup>7</sup> Esta referencia ha sido normalmente obviada al encontrarse, como decíamos, hacia el final de las notas y relaciones que *colorean* la filosofía como arte del concepto, cuando ocurre que es una nota esencial a la “construcción”, pues vincula la filosofía con la contemporaneidad de su momento y descubre en la historia de la filosofía un modo del tiempo favorable a la creación: *el tiempo estratigráfico*. En contrapartida, se ha destacado siempre en las lecturas de Deleuze la asimilación de esta definición “por construcción de conceptos” con el diálogo o el antecedente correspondiente de la historia de la filosofía enmarcado aquí en la crítica a la filosofía trascendental por su insuficiencia del lado de la génesis y la creación; como, por ejemplo, la incesante denuncia de corte nietzscheano en Deleuze, que reconoce en el criticismo un método que se complace únicamente en copiar de la experiencia las condiciones generales de posibilidad, pues en última instancia los fines de la razón «constituyen el sistema de la *cultura*».<sup>8</sup> Sin embargo, si tratamos de atenernos al

---

<sup>7</sup> Cf. en Michel Foucault comentario a “¿Qué es la Ilustración?”; según la traducción de Julia Valera y Fernando Álvarez a la edición de 1985 que corresponde a la primera versión del texto de Foucault, reelaborado durante 1983, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1985; recuperamos un fragmento del texto: «[...] lo que sí tiene sentido y lo que sí va a constituir el signo del progreso es que en el ámbito de la Revolución, dice Kant, “una simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo”. Lo importante de la Revolución no es la propia Revolución sino lo que acontece en la cabeza de quienes no la hacen o, en todo caso, de quienes no son sus principales actores: lo importante es la relación que estas personas, que no son los agentes activos, tienen con la Revolución. El entusiasmo por la Revolución es signo, según Kant, de una disposición moral de la humanidad; esta disposición se manifiesta permanentemente de dos maneras: en primer lugar en el derecho de todos los pueblos a dotarse de la constitución política que les conviene y en el principio, conforme al derecho y a la moral, de una constitución política tal que evite, en razón de sus propios principios, cualquier género de guerra ofensiva. Es precisamente esta disposición de la que la humanidad es portadora en favor de una constitución semejante lo que se pone de manifiesto en el entusiasmo por la Revolución.» p.204

<sup>8</sup> «Les fins suprêmes de la Raison forment le système de la *Culture*.» *PbCK*, p.5; trad. cast. p.11. Esta cita ha de ser leída como en paralelo con aquella otra de *Nietzsche et la philosophie* donde se declara que toda “cultura tiene una función adiestramiento y selección”, pues este es el verdadero fondo de la denuncia nietzscheana de la insuficiencia del aparato crítico trascendental: «Culture signifie dressage et sélection. Nietzsche appelle le mouvement de la culture «moralité des mœurs»; celle-ci n'est pas séparable des carcans, des tortures, des moyens atroces qui servent à dresser l'homme. Mais dans ce dressage violent, l'oeil du généalogiste distingue deux éléments: 1° Ce à quoi l'on obéit, dans un peuple, une race ou une classe, est toujours historique, arbitraire, grotesque, stupide et borné; cela représente le plus souvent les pires forces *réactives*; 2° Mais dans le fait qu'on obéisse à quelque chose, peu importe à quoi, apparaît un principe qui dépasse les peuples, les races et les classes. Obéir à la loi parce que c'est la loi: la forme de la loi signifie qu'une certaine *activité*, une certaine force active s'exerce sur l'homme et se donne pour tâche de le dresser. *Même inséparables dans l'histoire*, ces deux aspects ne doivent pas être confondus: d'une part, la pression historique d'un Etat, d'une Eglise, etc., sur les individus qu'il s'agit d'assimiler; d'autre part, l'activité de l'homme comme être générique, l'activité de l'espèce humaine en tant qu'elle s'exerce sur l'individu comme tel.» *NPh*, pp.152 y 153; trad. cast. p.187. He aquí un tema que hemos dejado pendiente para futuras investigaciones y que hemos preferido tan sólo señalar en los pies de página para no desviar la argumentación de los temas desarrollados.

movimiento de la filosofía que eléctricamente pasa por aquellas páginas, observamos que esta denuncia de cierta insuficiencia “creativa” de la crítica, así como su conformismo al quedar descubierta como fundamento de los valores establecidos,<sup>9</sup> están imbricadas en la exégesis de «la imagen dogmática del pensamiento», en el fino análisis que desmonta los esquemas representativos como únicos elementos del pensamiento y, en este sentido, la perspectiva más amplia de una renovación de la crítica. De modo que cabe quizás una lectura más integradora o compleja, una vuelta de tuerca más en lo que concierne a la definición de la filosofía como “un hacer por conceptos” donde la historia de la filosofía juegue un papel más afín a la construcción, al margen incluso de que otro de sus rostros pueda significar también la prerrogativa de determinado “canon”. Así, pues, el tema de la revolución —Deleuze cita como al mismo nivel<sup>10</sup> la «revolución copernicana», la «revolución nietzscheana» o la «revolución de mayo del 68»— ha de venir a complementar la más “inocente” de las definiciones de la filosofía, pues se mantiene en el marco de aquella línea de movimiento que atraviesa la historia de la filosofía y afianza la definición en tanto que establece el *tiempo* para la filosofía.

\* \* \*

Bajo esta perspectiva que complica en el tema de la creación a la filosofía entera, al conjunto de la historia de la filosofía como el lugar donde puede rastrearse ese movimiento infinito del pensamiento en el hilo rojo de la creación de conceptos, nuestro capítulo inicial, “De la dificultad para la filosofía”, aborda una primera aproximación a la tarea de la filosofía desplegando las implicaciones que conlleva el que la filosofía esté como latiendo de modo permanente en la historia. De forma que puede reconocerse en la definición de la filosofía como «inversión del platonismo» la totalidad de esta labor o de esta tarea, pues el platonismo no alude en Deleuze, como sucedía por otra parte ya en Nietzsche, de quien se toma esta fórmula de la inversión, a una época concreta, sino a un determinado modo, por decirlo así, de configurarse los esquemas de nuestro pensamiento. Así, en este primer capítulo, “la filosofía de Gilles Deleuze” queda descrita como «inversión del platonismo» y

---

<sup>9</sup> «[...] Kant ne voulait pas renouer aux présupposés implicites, quitte à compromettre l'appareil conceptuel des trois Critiques. Il fallait que la pensée continuât à jouir d'une nature droite, et que la philosophie ne pût aller plus loin ni dans d'autres directions que le sens commun lui-même ou «la raison populaire commune». Tout au plus la Critique consiste-t-elle, alors, à donner des états civils à la pensée considérée du point de vue de sa *loi naturelle*: l'entreprise de Kant multiplie les sens communs, fait autant de sens communs qu'il ya d'intérêts naturels de la pensée raisonnable.» DR, p.178; trad. cast. 211

<sup>10</sup> Dicha nivelación sólo tiene lugar en tanto que para Deleuze la revolución es la irrupción de la novedad o de lo inactual en la historia, de forma que es inseparable del carácter innovador que define el movimiento del pensamiento. En este sentido véase el epígrafe “El porvenir puro” del título de José Luis Pardo, *Cuerpo sin órganos*, (pp.149 y ss.) donde se expone la relación de la noción de revolución en Deleuze con la idea de eterno retorno como pensamiento del futuro, como “creencia en el porvenir”.

en él se acota el problema de la selección bajo la inspiración nietzscheana de que la inversión nunca es la mera alternancia del “mundo de la apariencia” con “el mundo verdadero”, sino el ascenso de los simulacros, su victoria frente a la Idea. La maniobra de inversión atraviesa entonces a la entera filosofía, pues, y según podemos leer al inicio de “Platón y el simulacro”: «La doble recusación de las esencias y de las apariencias se remonta a Hegel, y mejor aún, a Kant.»<sup>11</sup> La tarea nietzscheana consiste entonces en mostrar la verdadera intención del platonismo, en descubrir la motivación oculta que lo conmueve, que lo conforma más allá del período o la época filosófica que se le atribuye, pues esta forma de darse el pensamiento según las determinaciones de un orden de preferencias, de posiciones ventajosas o privilegiadas de un esquema jerárquico, tiene su continuidad, según Nietzsche, en el cristianismo como modelo de pensamiento imperante.

Descubrimos, pues, al hilo de este planteamiento en “De la dificultad para la filosofía”, que el alcance del platonismo, y por tanto de su inversión, concierne a la misma filosofía («El platonismo es la *Odisea* filosófica.»)<sup>12</sup> En este punto, ocupan un lugar principal en este capítulo acerca de «la inversión del platonismo» los análisis de Deleuze sobre los recursos platónicos de la división y el mito, ya que se muestran como los elementos complementarios con los que Platon puede llegar a componer un método selectivo, una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*), pues, y lo que desvela la inversión, es que el objetivo, el interés o la finalidad oculta del platonismo es la de llevar a cabo, bajo el motivo de una prueba de afinidad al Modelo o a la Idea, una selección transcendente que discrimine las «pretensiones», que distinga el «verdadero pretendiente de los falsos.»<sup>13</sup> De este modo, denuncia Deleuze, Platón tiene «que inventar una transcendencia que se ejerza y esté *en* el propio campo de inmanencia: ése es el sentido de la teoría de las Ideas.»<sup>14</sup> Mas esta pretensión de selección continúa, recordémoslo, en la filosofía moderna («...se remonta a Hegel, y mejor aún a Kant.»),<sup>15</sup> por lo que puede afirmarse que el tema de la inversión para la filosofía llega a la modernidad como el olvido de la inmanencia, como la supeditación de

---

<sup>11</sup> LS, p.292; trad. cast. p.295

<sup>12</sup> LS, p.293; trad. cast. p.296

<sup>13</sup> *Ídem*

<sup>14</sup> Ampliamos la cita reintegrándola a su contexto: «Mais ce que Platon reproche à la démocratie athénienne, c'est que tout le monde y prétend à n'importe quoi. D'où son entreprise de restaurer des critères de sélection entre rivaux. Il faudra ériger un nouveau type de transcendence, différent de la transcendence impériale ou mythique (bien que Platon se serve du mythe en lui donnant une fonction spéciale). Il lui faudra inventer une transcendence qui s'exerce et se trouve *dans* le champ d'immanence lui-même: tel est le sens de la théorie des Idées.» CC, p.171; trad. cast. p.190

<sup>15</sup> LS, p.292; trad. cast. p.295

la misma al esquema de la trascendencia («Y la filosofía moderna siempre seguirá los pasos de Platón al respecto: encontrar una trascendencia en el seno de lo inmanente como tal.»)<sup>16</sup>

El capítulo II, “Del tiempo para la filosofía”, retoma el testigo para tratar de pensar, desde la perspectiva de las condiciones de una filosofía del eterno retorno, el sentido que llega a cobrar la noción de selección, pues al derrumbarse el pensamiento anclado en los esquemas del Modelo o de la Idea se desvanece el criterio o la regla con la que discernir las diferencias, pero también, y lo que es más relevante, se hace explícito que lo único capaz de devenir, por así decirlo, norma o patrón de selección es la misma diferencia. El simulacro se torna entonces en la única forma posible de experiencia, el modo positivo del descubrimiento de la ausencia absoluta de valores y normas preestablecidas como criterios universales bajo los que guiar las acciones y las decisiones que la pueblan más allá de componendas provisionales y artificiales («Lo artificial y el simulacro se oponen en el corazón de la modernidad, en el punto que ésta arregla todas sus cuentas, como se oponen dos modos de destrucción: los dos nihilismos.»)<sup>17</sup> El eterno retorno como filosofía del futuro nos desvela esta falta de un criterio trascendente a las propias acciones, por eso la necesidad implícita en alguno de los pasajes más conocidos a este respecto de Nietzsche de establecer una regla inherente a los actos: «quieres una y otra vez...» enuncia una especie de diablo hacia el final de *La gaya ciencia*. Es en este sentido, desde la problemática de establecer una selección inmanente, donde concedemos a la idea del eterno retorno de lo mismo un lugar fundamental en nuestra investigación, un pasaje central en nuestro *Deleuze y la filosofía* que pretende aquilatar la importancia de tamaña idea en el pensamiento del filósofo francés.<sup>18</sup> De modo que, y por adelantar alguna de las notas de esta influencia, cabe subrayar como especialmente relevante la ubicación que la idea del retorno de lo eterno ocupa en las páginas de *Différance et répétition* dedicadas a las tres síntesis del tiempo: pasado, presente y futuro. Allí, la idea del eterno retorno se descubre estrechamente ligada al futuro, a la síntesis que allí opera, y no al pasado, síntesis que Deleuze reserva, de la mano de Bergson, a una virtualidad de la memoria, del propio pasado no acontecido, pues el pasado para ser tal no puede nunca llegar a ser presente, mientras que para el eterno retorno se afirma, en cambio, que «no concierne ni puede concernir más que al tercer tiempo de la

---

<sup>16</sup> CC, p.171; trad. cast. p.190

<sup>17</sup> «Le factice et le simulacre s'opposent au coeur de la modernité, au point où celle-ci règle tous ses comptes, comme s'opposent deux modes de destruction : les deux nihilismes.» LS, p.307; trad. cast. p. 308

<sup>18</sup> Retomamos así uno de los puntos principales de nuestros trabajos para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados que posteriormente, y durante la elaboración de esta tesis quedó recogido en nuestro libro *Gilles Deleuze. Sentido y acontecimiento*, ed. Antígona, Madrid, 2011, donde el eterno retorno se trataba desde la perspectiva, precisamente, de la pareja de nociones de *sens* y *événement*.

serie.»<sup>19</sup> Esta decisión de vincular eterno retorno y futuro conlleva la apuesta por parte de Deleuze de mantenerse fiel a los desarrollos del mayor hallazgo de la filosofía nietzscheana, pues aleja la interpretación de aquel lamento que Zaratustra dirigiera a sus animales, *cuando les reprochaba haber convertido el retorno en una cantinela*. Mas esta lectura en clave de futuro del eterno retorno descubre también un ámbito donde las acciones están liberadas de cualquier condición causal y de cualquier subordinación a un sujeto; lo que regresa no es este o aquel actor con sus tribulaciones, esta o aquella acción con sus condicionantes, sino aquello que sobrevive, por decirlo así, a todos los actores y agentes que la rodean y que sólo de este modo persevera en cada acto transmitiéndose de escena en escena. De modo que este “tercer tiempo” como tiempo del eterno retorno «constituye la autonomía del producto, la independencia de la obra»;<sup>20</sup> supone, pues, la vinculación del retorno con una temporalidad ingravida, liberada de las categorías del sujeto y del objeto, donde puede entrecruzarse aquello que en nuestras acciones está exento de condicionantes, aquello que les devuelve el puro movimiento, el puro devenir y que conlleva, necesariamente, la perspectiva inmanente de la prueba, *la selección inmanente como creencia en el porvenir*. Allí donde las acciones pasan a valorarse, a evaluarse, por su movimiento y no por criterios o condiciones que las trascienden. De ahí que Deleuze reconozca en el eterno retorno como “creencia en el porvenir” *la forma vacía del tiempo*, ya que este futuro apunta al propio movimiento de las acciones, al espacio en blanco «del puro devenir».

Los resultados de este segundo capítulo desembocan así en el que era el punto de partida, en la definición de la filosofía a través del argumento de la «inversión del platonismo»; si bien ahora desvelan, tras el descubrimiento de la función selectiva de la idea del eterno retorno, un ámbito y un tiempo diferente sobre el que se extiende la inmanencia y donde pueden darse al fin, bajo una forma intrínseca a las mismas acciones, criterios y reglas para su selección. Dicho ámbito es el del devenir, el del puro devenir que en Deleuze se opone, como muestran los análisis de *Logique du sens*, al devenir loco. La transición, pues, entre una genealogía y una geofilosofía ha de suponer cierta distancia de la propuesta de una filosofía como arte de construcción de conceptos respecto al vértigo del nihilismo en su visión negativa, que persiste como amenaza latente en la maniobra o el procedimiento de inversión. Al fondo indiferenciado de determinaciones que vendría representado en esta obra por la mezcla infinita de los cuerpos en la profundidad, se opone la superficie del sentido, del acontecimiento expresado que tendrá su continuidad en la geofilosofía como el

---

<sup>19</sup> DR, p.122; trad. cast. p. 148

<sup>20</sup> *Ídem*.

movimiento de asignación de un espacio propio de inmanencia para los conceptos desde donde se «perfila» o «se talla el acontecimiento».<sup>21</sup> De forma que la terminología empleada para distinguir tres formas de *orientarse en el pensamiento* «altura», «profundidad» y «superficie», permite esclarecer esa extraña y virtuosa naturaleza del puro devenir de nuestras acciones, del movimiento puro sobre el que se vuelca el tamiz de la inmanencia. La noción de acontecimiento descubre así la necesidad de establecer una “ética de los acontecimientos”, cuestión que nos ocupará hacia el final del capítulo III “De la filosofía práctica” tras haber recorrido el camino de la “inversión del platonismo”, y que conduce de una lógica del sentido a una ética del acontecimiento.<sup>22</sup>

En Deleuze, sin duda, esta perspectiva práctica del acontecimiento continúa la polémica contra la teoría de la representación moderna establecida, fundamentalmente, en *Différence et répétition* bajo el tema de la imagen dogmática del pensamiento. La complejidad derivada de la desfundamentación del edificio de la representación clásica puede rastrearse, en cambio, en el esfuerzo continuado de *Logique du sens* por establecer una especie de terreno estable, diríamos también que habitable, donde poder constituir una filosofía práctica inmanente; ésta es quizá la gran diferencia marcada por el propio filósofo francés entre ambas obras, la incorporación en la segunda de la noción de superficie<sup>23</sup>. En este sentido el gran logro de Deleuze no es sólo mostrar las deficiencias de la crítica moderna, de la representación finita y de la representación infinita, sino el reconocer la necesidad de reconciliar el lado de los acontecimiento, las singularidades y las multiplicidades que nos constituyen con aquel otro donde el reconocimiento, la generalización y la abstracción componen la materia de nuestras representaciones. Ambos lados conformarían más que los lados de una moneda, el pliegue o la doblez donde podrían darse juntos. En definitiva, se trata de la diferencia entre expresión y representación, entre sentido y significado que ocupa gran parte de los trabajos de Deleuze. Hay, según podemos seguir a nuestro filósofo, un *uso*

---

<sup>21</sup> *QPh?*, p. 37; trad. cast. p.38

<sup>22</sup> «[...] une éthique du mime prolonge nécessairement la logique du sens.» *LS*, p.173; trad. cast. p.181

<sup>23</sup> Según escribiría Deleuze años más tarde, en el la edición italiana de 1976 de *Logique du sens*, (*Logica de senso*, Milán, Feltrineli) la distancia entre los dos textos denominados principales reside en la aparición de la noción de superficie como relevo de las insuficiencias de la idea de intensidad (profundidad). Como podemos leer: «Même si, pour mon compte, je n'étais plus satisfait par l'histoire de la philosophie, mon livre *Différence et répétition* aspirait cependant encore à une sorte de hauteur classique et même à une profondeur archaïque. L'esquisse d'une théorie que je faisais de l'intensité était marquée d'une profondeur, vraie ou fautive: l'intensité était présentée comme surgissant ds profondeurs (et ce n'est pas pour autant que je n'aime pas certaines pages de ce livre, en particulier celles sur la fatigue et sur la contemplation). Dans *Logique du sens*, la nouveauté consistait pour moi à apprendre quelque chose des surfaces. Les notions restaient les mêmes: «multiplicité», «singularité», «intensité», «événement», «infini», «problèmes», «paradoxe» et «propositin» – mais réorganisées selon cette dimension. Les notions changeaient donc, ainsi que la méthode, une sorte de méthode sérielle propre aux surfaces; et le langage changeait aussi, un langage que j'aurais souhaité de plus en plus *intensif*, procédant par petites rafales.» *op. cit.*, “Nota dell'autore per l'ediione italiana”, hoy en *DR*, pp.60 y 61; trad. cast. p.72

específico de la representación que concilia necesariamente con el acontecimiento como lo expresado en ella y que colma, por decirlo así, su continente abstracto. Este uso, que en *Logique du sens* queda definido como «uso vivo» de las representaciones, continúa desplegando los antecedentes estoicos en la obra de Deleuze y cierra este nuestro segundo capítulo con un epígrafe dedicado a la «ética del acontecimiento». En efecto, para filósofo francés la «inversión del platonismo» puede localizarse también, quizá por primera vez, del lado de la filosofía estoica: lógica, física y ética, por este orden, pueden recorrerse en las series de *Logique du sens*. De ahí que la inversión llevada a cabo por el estoicismo tendría que venir a concluir, según los estratos del *tiempo para la filosofía*, la iniciada por Nietzsche, pues «el sabio estoico no sólo comprende y quiere el acontecimiento, sino que *lo representa y por ello lo selecciona.*»<sup>24</sup>

En este punto el tema del tiempo y del presente bajo la noción de *Aión* se vuelve indispensable al definir la naturaleza del acontecimiento y dar lugar así a la totalidad temporal, que no necesariamente quiere decir infinita, donde opera el juego de la inmanencia. Se estrecha aquí la distancia del tiempo, «el mínimo de tiempo interpretable en el instante con el máximo de tiempo pensable»,<sup>25</sup> el lugar donde se tensan los extremos, donde se encuentran las formas de un pasado y de un futuro ilimitado. El *Aión* es la expresión de un tiempo próximo al círculo del eterno retorno, y sin embargo no podemos olvidar que Deleuze recurrirá constantemente a la imagen de línea recta que implica para completar el carácter selectivo del eterno retorno en el valor de la disyunción, de la «síntesis disyuntiva» («...hay sobre la línea recta un eterno retorno»). Y es precisamente en el carácter práctico del acontecimiento, el que tenga un presente donde el acontecimiento se muestra como excesivo, lo que permite afirmar la naturaleza positiva y afirmativa de la síntesis para la disyunción.

\* \* \*

La experiencia del presente, que complica tanto una ética como una ontología del *ahora*, supone en Deleuze un planteamiento donde la filosofía abandona la lógica<sup>26</sup> del saber por una lógica de la creencia, *creencia en el porvenir*, pues “nuestra tarea” contemporánea

---

<sup>24</sup> Ampliamos el fragmento citado: «C'est ainsi que le sage stoïcien non seulement comprend et veut l'événement, mais *le représente et par là le sélectionne*, et qu'une éthique du mime prolonge nécessairement la logique du sens. A partir d'un événement pur le mime dirige et double l'effectuation, il mesure les mélanges à l'aide d'un instant sans mélange, et les empêche de déborder.» *LS*, p.173; trad. cast. p.181

<sup>25</sup> «Faire correspondre le minimum de temps jouable dans l'instant au maximum de temps pensable suivant l'Aion.» *LS*, pp.172 y 173; trad. cast. p.181.

<sup>26</sup> Cf., F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, ed. 2004, París, PUF, p.9

consistiría en «creer en este mundo, en esta vida»,<sup>27</sup> en «la necesidad de creer en este mundo».<sup>28</sup> «El hecho moderno, escribía Deleuze, es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera creemos en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte como si sólo nos concernieran a medias.»<sup>29</sup> Esta especie de giro por el que recuperar “los acontecimientos” del mundo, de nuestro mundo, recibe el nombre en Deleuze de «conversión empirista». Ante el *factum* moderno de la ausencia de esperanza se opone la conversión como un nuevo prisma por el que mirar la experiencia. Y sin embargo, es preciso anotar que en estos pasajes acerca de la creencia, aunque constan equiparaciones explícitas entre ésta y la fe, se nos advierte que la conversión a la que se hace referencia es indiferente a una posición atea o cristina, remarcando, acto seguido, que lo relevante en esta acción es volverse hacia la experiencia, ganar de nuevo la experiencia como tal y en este sentido volver a creer en el mundo, en el hombre como la potencia capaz de experimentar nuevas formas *de ser, de sentir y de pensar*. De hecho, esta conversión empirista alude a la transformación de la filosofía como «empirismo trascendental» y a la consiguiente crítica a la modernidad. De ahí que la idea de atender al presente en la filosofía nos empuje hacia una *creencia en el porvenir*.

\* \* \*

Así, bajo el título “De la inmanencia como filosofía” se abordan los puntos cardinales del empirismo trascendental a partir de la noción de «campo trascendental real» utilizada por Deleuze en *Logique du sens*. De fondo a esta cuestión más técnica resuenan las preguntas: ¿cómo llegar a construirse un mundo, una individualidad o una singularidad seccionando del exterior aquello que aumenta su potencia?, ¿cómo alcanzar un criterio inmanente de composición donde las relaciones entre las categorías de interior y exterior como componentes de *un* mundo ya no son susceptibles de deslindarse?, ¿cómo constituir, construir o vivir realmente un plano de inmanencia con elementos finitos, delimitados, pero a su vez indeterminados en tanto que notas o cualidades preestablecidas, prediseñadas

---

<sup>27</sup> Reintegramos por su importancia y por su belleza esta cita al fragmente que corresponde; en el ejemplo VI de *Qu'est-ce que la philosophie?* podemos leer: «Le problème changerait si c'était un autre plan d'immanence. Non pas que celui que croit que Dieu n'existe pas pourrait alors prendre le dessus, puisqu'il appartient encore à l'ancien plan comme mouvement négatif. Mais, sur le nouveau plan, il se pourrait que le problème concerne maintenant l'existence de celui qui croit au monde, non pas même à l'existence du monde, mais à ses possibilités en mouvements et en intensités pour faire naître de nouveaux modes d'existence encore, plus proches des animaux et des rochers. Il se peut que croire en ce monde, en cette vie, soit devenu notre tâche la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui. C'est la conversion empiriste (nous avons tant de raisons de ne pas croire au monde des hommes nous avons perdu le monde, pire qu'une fiancée, un fils ou un dieu...). Oui, le problème a changé.» *QPh?*, pp.72 y 73; trad. cast. p.76

<sup>28</sup> *C2*, trad. cast. p.229

<sup>29</sup> *Ibid.*



o predefinidas? Quizá estos interrogantes sean la mayor de las consecuencias derivadas de la afirmación lanzada en *Différence et répétition* donde se mantiene que sólo «hubo una proposición ontológica: el Ser es unívoco.»<sup>30</sup> El intento por delimitar estas preguntas ha quedado reservado para el mencionado capítulo a partir del análisis del último escrito de Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, donde el constructivismo se entronca con una renovación del vitalismo (y Bergson, como muestra *L’image-mouvement*, aparece entonces como un aliado inseparable de Spinoza). El reconocimiento de una ontología univocista conlleva así el paso a un primer plano de las nociones de *longitud* y *latitud*, que revelan o complementan en Deleuze las afecciones y los afectos de Spinoza, al quedar definidos todos los seres únicamente por sus relaciones y asociaciones en extensión y por sus grados de potencia. El movimiento y el reposo, así como la intensidad, se convierten entonces en una prueba o en un criterio intrínseco de la experiencia que conduce a una «ontología evanescente»<sup>31</sup> donde las nociones de devenir, fuga o corte componen la descripción de unas “condiciones de posibilidad” independientes de las del viejo esquema categoremático, que sólo pueden concluir en la constitución de un empirismo trascendental.

La decisiva definición que Deleuze ofrece en *Qu’est-ce que la philosophie?* de la actividad filosófica como «creación de conceptos», remite en algunos de sus puntos a la delimitación nietzscheana del problema moderno como «enfermedad histórica». La definición constructivista de la filosofía como *arte del concepto* puede considerarse, en cierto sentido, como la continuación por parte de Deleuze del esfuerzo crítico de Nietzsche de superar la condición histórica del espíritu moderno. A propósito de esta definición, Deleuze confrontará explícitamente en la introducción “Ainsi donc la question...”, de aquella última obra escrita con Félix Guattari,<sup>32</sup> como ya comentamos, la definición kantiana de la filosofía como “conocimiento mediante conceptos” con «el veredicto nietzscheano» que aproxima el conocimiento a la intuición, a una especie de “intuición creadora”, según el cual es imposible «conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado» antes, previamente.<sup>33</sup> Este planteamiento completa, en efecto, la definición propuesta *por construcción de conceptos* al presuponer una especie de acceso para la filosofía –

<sup>30</sup> DR, p.52; trad. cast. p. 71

<sup>31</sup> Cf., Zuravichbili, *op.cit.* p.10

<sup>32</sup> Según cuenta F. Dosse en su *Biografía cruzada* el procedimiento de escritura fue en esta ocasión diferente al habitual. Normalmente era Guattari quien realizaba los borradores de los volúmenes de *Capitalisme et esquizophrénie* durante la mañana para que posteriormente los revisara y ordenara. Para *Qu’est-ce que la philosophie?* parece ser, según los trabajos de Dosse, que el trayecto de los textos o el método de trabajo era el contrario: de Deleuze a Guattari.

<sup>33</sup> Veremos más adelante que dicho veredicto tiene antecedentes en la mis *Crítica de la razón pura*, A729/B757. Cf. Toscano, “Philosophy and the experience of construction”, p.119

tendremos que ver posteriormente en qué medida le concierne también al arte y a la ciencia— a aquella *intuitus originarius* que la crítica trascendental había vetado al reconocer tan sólo como tema los límites de la experiencia posible, limitando con ello cualquier tentativa por parte de la intuición de concederse, de *crear*, sus propios objetos. Esta intuición atribuida a la filosofía como complemento de la creación o invención de conceptos señala necesariamente hacia un “dominio” allende al criticismo, pues rebasa el mero cuestionamiento formal de las condiciones de la experiencia al alcanzar el límite del *uso empírico*. Para alcanzar este punto, Deleuze precisará además de convulsionar la teoría de las facultades al introducir el caos o la locura en el *libre arbitrio* de las mismas como una cuestión de derecho en el pensamiento, de la transformación, por decirlo así, “*pura*” de la relación entre el contenido y la forma (“no hay intuición sin concepto, ni concepto sin intuición”) de toda experiencia universalmente válida que concedería a la categoría de lo posible, de lo puramente formal, la fuerza necesaria para nivelarse con lo real, con la *materia bruta* de los contenidos empírico; de tal forma, que a partir de cierto atomismo y asociacionismo (Hume resuena también por doquier en las páginas de Deleuze) la realización de lo posible se vuelve una potencia del pensamiento y, a su vez, también un problema político: «el agotamiento de lo posible».<sup>34</sup> Así, el mencionado “espectáculo” del constante sucederse de los acontecimientos en la Historia, como anotaba Kant al pie de página de la Revolución Francesa, no puede ser nunca la causa de su *devenir*, sino «el conjunto de condiciones de las que uno se desvía para devenir, es decir, para crear algo nuevo.»<sup>35</sup> He aquí otro de los puntos donde la filosofía de Deleuze se alinea con la crítica nietzscheana sobre la visión moderna de la historia para diferenciar los términos en juego, devenir e historia, sobre un plano diferente del de la efectuación, del salto a la existencia de lo real que conlleva una definición de la categoría de lo posible supeditada a la deíxis de la existencia.

Ahora bien, esta consideración de lo posible más allá de las determinaciones formales y de sus implicaciones en la lectura universalista de la histórica como necesidad de lo contingente,<sup>36</sup> permite que, en lo que concierne a la definición de la filosofía ofrecida por

---

<sup>34</sup> Este es el tema sobre el que gira *L'épuise*, publicado por Deleuze con Samuel Beckett en *Quad*, (París, Minuit, 1992; trad. cast. E. Hernández, “El agotado” en *El Vampiro Pasivo*, 18, 1997, p.1. A este respecto véase también el artículo “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)” de F. Zourabichvili, en *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, París, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, pp.335-357.

<sup>35</sup> «Le «devenir» n’est pas de l’histoire; aujourd’hui encore l’histoire désigne seulement l’ensemble des conditions si récentes qu’elles soient, dont on se détourne pour devenir, c’est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau.» *QPh?*, p.92; trad. cast. p.97.

<sup>36</sup> En este sentido es preciso recordar el inicio del capítulo III, “Sauvages, barbares, civilisés”, de *L’anti-Œdipe*, donde Deleuze y Guattari especifica que la Historia Universal sólo puede ser escrita de manera retroactiva

Deleuze donde queda incorporada la intuición como «un ámbito, un plano, un suelo»<sup>37</sup> que no llegaría a confundirse con los conceptos que ofrece, sino que tan sólo los sustenta a la par que éstos descubrirían, mostrarían o experimentarían, con mayor o menor interés dependiendo de la novedad (potencia) de su creación, contornos *diferentes* de la experiencia; esta recuperación, decíamos, de la categoría de lo posible o puramente formal para aprehender la experiencia real, permite reconocer en esta problemática una aproximación, como ciertas investigaciones han demostrado bajo la idea de un “materialismo del concepto”,<sup>38</sup> del pensamiento de Deleuze al de los autores llamados “postkantianos” o “constructivistas” («*Mille Plateaux* tiene una ambición post-kantiana. Es un proyecto “constructivista”») en los términos de una *filosofía de la naturaleza*.<sup>40</sup> En este sentido cuando Deleuze habla de «dos alas o dos aletas» para referirse, con una imagen de resonancias platónicas,<sup>41</sup> a esta doble composición del constructivismo nos obliga a abandonar la situación de un conocimiento limitado al ámbito de los *fenómenos*, de lo formalmente posible, para saltar hacia el “puro” pensamiento, hacia el «ejercicio peligroso» que «implica una suerte de experimentación titubeante»,<sup>42</sup> pues al traspasar las condiciones meramente formales de la experiencia nos adentramos en el dominio donde las determinaciones se aprehenden y se desvanecen sin término, sin *fin*, sin el límite facultativo del *uso empírico* que las sujetaba en el cosmos de una experiencia en general. La definición deleuzeana de la

---

como historia del capitalismo y en tanto que historia de lo contingente y no de la necesidad (cf. *AE*, pp.163 y 164; trad. cast. pp.145 y 146).

<sup>37</sup> «Car, suivant le veredict nietzschéen, vous ne connîtez rien par concepts si vous ne les avez pas d'abord créés, c'est-à-dire construits dans *une intuition* qui leur est propre: un champ, un plan, un sol, qui ne se confond pas avec eux, mais qui abrite leurs germes et les personnages qui les cultivent.» *QPh?*, p.12; trad. cast. p.13; subrayado nuestro.

<sup>38</sup> Alberto Toscano encabeza una lectura de la obra de Deleuze donde las tesis de una filosofía constructivista son aproximadas al idealismo alemán, fundamentalmente a la filosofía de la naturaleza de Schelling. Dos de los trabajos más relevantes del filósofo italiano son: *The theatre of production. Philosophy and individuation between Kant y Deleuze*, New York, Palgrave MacMillan, 2006; y lo que podríamos considerar una especie de resumen de sus investigaciones: “Philosophy and the Experience of Construction”, en *The New Schelling*, Norman, J., et alia (eds.) New York, 2004.

<sup>39</sup> “Prólogo a la edición italiana de *Mille Plateaux*”, en Deleuze y Guattari, *Capitalismo e schizofrenia 2: Mille piani*, Roma, Biblioteca Bibliographia, 1987; en la actualidad en *DFR*, pp.288-290; trad. cast. pp.277-280.

<sup>40</sup> «Le pli es loin d'avoir épuisé toutes ses puissances aujourd'hui, c'est un bon concept philosophique. J'ai fait ce livre en ce sens, et il me rend libre pour ce que je voudrais maintenant. Je voudrais faire un livre sur Q'est-ce que al philosophie? À condition qu'il soit court. Et aussi, Guattari et moi, nous voudrions reprendre notre travail commun, une sorte de philosophie de la Nature, au moment où toute différence s'estompe entre la nature et l'artifice. De tels projets suffisent à une vieillesse heureuse.» Magazine littéraire n.º 257, Septiembre de 1988, entrevista con Raymond Bellour y François Ewald, hoy en *P*, pp.212 y 211; trad. cast. p. 246.

<sup>41</sup> Cf., Jordi Terré, “Ojos rojos. Tientos”, Archipiélago, nº17, *Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir*, Barcelona, 1994, pp.103-108.

<sup>42</sup> Ampliamos estas citas incluidas aquí como fragmentos en la argumenatción para devolverles toda su riqueza: «Penser suscite l'indifférence générale. Et pourtant il n'est pas faux de dire que c'est un exercice dangereux. C'est même seulement quand les dangers deviennent évidents que l'indifférence cesse, mais ils restent souvent cachés, peu perceptibles, inhérents à l'entreprise. Précisément parce que le plan d'immanence est pré-philosophique, et n'opère pas déjà avec des concets, il implique une sorte d'expérimentation tâtonnante, et son tracé recourt à des moyens peu avouables, peu rationnels et raisonnables.» *QPh?*, p.44; trad. cast. p.46

filosofía queda acotada así por un lado por el concepto, *por la creación de conceptos*, y por el otro, por el plano preconceptual o *plano de inmanencia* como «el inicio» y «la instauración», respectivamente, de la misma.<sup>43</sup> Ambos componentes confrontan, como acabamos de esbozar, directamente con la condición de la crítica moderna de mantener separados el conocimiento y el pensamiento como esferas irreconciliables cuyos límites fueran la posibilidad restrictiva del uno sobre el otro y, también, lugar del complemento que potencia las facultades más allá del “canon” asignado. De ahí, por otra parte, el empeño de Deleuze en recuperar, con la ayuda de Nietzsche, el carácter positivo de la crítica<sup>44</sup> al aproximar la filosofía a la creación de conceptos, pues, y como se recordará, en el reparto de tareas llevado a cabo por Kant para la matemática y la filosofía, la creación caía del lado de aquella primera según una “disciplina” que se presentaba como la *legislación negativa* de la propia razón.<sup>45</sup> En esta línea podemos leer en *Qu'est-ce que la philosophie?*: «La crítica implica conceptos nuevos (de lo que se critica) tanto como la creación más positiva». Y unas líneas más adelante: «No se hace nada positivo, pero nada tampoco en el terreno de la crítica ni de la historia, cuando nos limitamos a esgrimir viejos conceptos estereotipados como esqueletos destinados a coartar toda creación».<sup>46</sup> De modo que en la *querella* por ganar la creación para la filosofía está implícita tanto la redefinición de la crítica como la asignación de cierta contemporaneidad para la filosofía en la historia; esto es, su lazo con el momento presente y por consiguiente la renovación de la perspectiva moderna de la lectura universalista de la historia, pues entra ahora en el centro de la idea de presente, de *ahora*, la noción de construcción como *arte de la creación* que obliga a repensar el relato moderno de primacía de lo universal sobre lo particular desde el que se tejía como la escena del progreso sobre el tapiz de “los grandes hechos y los grandes nombres” de la historia; allí, donde según Hegel, cada particular se representaba con objeto de cobrar *todo* su sentido del lado de la universalidad.

\* \* \*

---

<sup>43</sup> *QPh?*, p.43; trad. cast. p.45

<sup>44</sup> Este es uno de los grandes temas de *Nietzsche et la philosophie*.

<sup>45</sup> *Cfr.*, *KrV* A711 B739-A712-B740

<sup>46</sup> «On ne fait rien de positif, mais rien non plus dans le domaine de la critique ni de l'histoire, quand on se contente d'agiter de vieux concepts tout faits comme des squelettes destinés à intimider toute création, sans voir que les anciens philosophes auxquels on les emprunte faisaient déjà ce qu'on voudrait empêcher les modernes de faire: ils créaient leurs concepts, et ne se contentaient pas de nettoyer, de racler des os, comme le critique ou l'historien de notre époque. Même l'histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même.» *QPh?*, pp.80 y 81; trad. cast. p.85

Las cuestiones hasta aquí expuestas están imbricadas en la perspectiva más general que reconoce, según veremos en el capítulo IV “De la filosofía como arte”, en la definición de la filosofía como creación *por construcción de conceptos* el modo en que ésta hace nudo con el presente, *deviene* en el presente: en *un* hoy, en *un* ahora. Y sin embargo, nuestro presente da la impresión de no dejar lugar alguno a la vieja amistad hacia el saber. La filosofía misma parece no hallar tema en el vértigo de este presente, e inmersa como está en el moderno carácter pesimista busca aquella bonanza de los tiempos pasados donde gozaba de una posición clara y privilegiada a diferencia de esta época nuestra, donde, esta antigua disciplina parece avocada a vagar según la golpee el aire de los tiempos, según la arrastre la corriente de un orilla a otra *en el conflicto de las facultades*<sup>47</sup>. Esta falta, aparentemente, de un tema en la actualidad para la filosofía conduce a esta disciplina a cierta indigencia que la lleva de cuestión en cuestión, de disputa en disputa, divagando por círculos y ambientes ajenos con el fin de tomar partido en las diferentes discusiones, siempre urgentes por coyunturales, de nuestro tiempo. Y no hay nada de perjudicial en ser afín al tema de los tiempos, e incluso pueden llegar a ser tremendamente beneficiosas estas interferencias, intromisiones o incursiones en otros campos del saber, como por doquier lo demuestran los frutos enriquecedores que podemos recoger de lecturas arrogadas sobre nuestras urgentes polémicas “diarias”; pero, y sin embargo, toda esta frenética alternancia, toda esta premura que conlleva estar al día, al “orden del día”, quiere como anunciarnos en grandes titulares que la filosofía ha de renunciar a su vocación de indagar en lo imperecedero, en lo permanente, en lo necesario, en aquello que rema contra el tiempo, en contra del ritmo del tiempo y de su historia: esto es, *lo intempestivo*. Y en aquel viejo conflicto disciplinario todo apunta a que la filosofía va desdibujándose progresivamente según avanza por esta senda agotadora de lo inmediato, de lo apremiante y de la banalidad de los problemas y de las respuestas automatizadas que concede, para su resolución, la llamada actualidad, lo “actual”. En este escenario la filosofía, previsiblemente, tan sólo puede aparecer o bien como esa especie de personaje desconocido, el quinto en discordia, al cual se recurre en toda producción como si fuera el baluarte seguro de una palabra legendaria, o bien como la anunciada muerte de un viajero que revive su discurso a base de proclamar su muerte o desaparición; ambas opciones implican un discurso tan olvidado e inalcanzable como el que ocupa en la imaginación el mundo perdido del poeta. En el primero de los casos la filosofía acabaría siendo una especie de recurso al olvido donde se evocarían los grandes ideales y se

---

<sup>47</sup> Sobre la relación intrínseca entre la disposición de las facultades y las diferentes escenas de cada momento del poder político, véase la lectura propuesta por Pierre Bourdieu del célebre texto de Kant en *Homo academicus*, Minuit, 1984; trad. cast. Alein Dilton, Siglo XXI, Biblioteca clásica, Buenos Aires, 2008.

repudiarian los viejos logros o batallas («El problema del pensamiento contemporáneo, explicaba Deleuze, es que se ha producido, en nombre del modernismo, un retorno a las abstracciones, al problema de los orígenes...».)<sup>48</sup> En el segundo de los casos, la letanía del fin de la filosofía no dejaría ver la actividad creadora que la sobrevive. Cuestión ésta, por otra parte, recurrente en el pensamiento del filósofo francés que siempre rechazó los temas del fin de la filosofía bajo la tesis del constructivismo («Nunca me han preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía. La filosofía tiene una función que sigue siendo plenamente actual, crear conceptos.»)<sup>49</sup> Ambos supuestos, recurso al olvido o letanía del final, coinciden al establecer como antecedente, como interlocutor de la filosofía un tiempo pasado, *un ayer*, otorgándole así un lugar privilegiado en el pensamiento, como si pensar consistiera en remontarse en el cauce del tiempo y la filosofía, como uno de los modos de expresión del mismo, fuera la responsable de cruzarnos hasta el otro lado. La misma tradición filosófica parece querer alimentar esta imagen al recordarnos, desde bien temprano y en palabras de Sócrates, que la filosofía es algo así *como ir buscando la muerte*. Comoquiera que se presente, contemplación sobre el ayer, recurso al olvido o memoria infinita e *ideal*, esta precomprensión de la filosofía teje un vínculo superficial con la muerte que la lleva necesariamente a afirmar «el fin de la metafísica» o el mismo final de su *filia*. En Deleuze, por el contrario, estos temas carecen de relevancia, y sin embargo la definición de la filosofía como constructivismo permite renovar el hilo de la *filia* como condición inmanente del pensamiento por la que la construcción de conceptos puede efectuarse en el presente («El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto».)<sup>50</sup> Dicha

---

<sup>48</sup> Señalaba Deleuze en *Pourparlers*: «Si ça va mal dans la pensée aujourd'hui, c'est parce que, sous le nom de modernisme, il y a un retour aux abstractions, on retrouve le problème des origines, tout ça... Du coup, toutes les analyses en termes de mouvements, de vecteurs, son bloquées. C'est une période très faible, une période de réaction. Pourtant, la philosophie croyait en avoir fini avec le problème des origines. Il ne s'agissait plus de partir, ni d'arriver. La question était plutôt: qu'est-ce qui se passe «entre»? Et c'est exactement la même chose pour les mouvements physiques.» *P*, p.165; trad. cast. 168. Y unas líneas más adelante en *P*, p.166; trad. cast. p.169: «Et pourtant, en philosophie, on en revient aux valeurs éternelles, à l'idée de l'intellectuel gardien des valeurs éternelles. C'est ce que Benda déjà reprochait à Bergson: être traité à sa propre classe, à la classe des clercs, en essayant de penser le mouvement. Aujourd'hui, ce sont les doits de l'homme qui font fonction de valeurs éternelles. C'est l'état de droit et autres notions dont tout le monde sait qu'elles sont très abstraites. Et c'est au nom de ça que toute pensée est stoppée, que toutes les analyses en termes de mouvements sont bloquées. Pourtant, si les oppressions sont si terribles c'est parce qu'elles empêchent des mouvements et non parce qu'elles offensent l'éternel. Dès que l'on est dans la réflexion «sur»...Si elle ne crée rien elle-même, que peut-elle bien faire, sinon réfléchir sur? Alors elle réfléchit sur l'éternel, ou sur l'historique, mais elle n'arrive plus à faire elle-même le mouvement.»

<sup>49</sup> *P*, p.186; trad. cast. p.217; también en *QPh?*, p. 14; trad. cast. p.14: «En tout cas, nous n'avons jamais eu de problème concernant la mort de la métaphysique ou le dépassement de la philosophie: ce sont d'inutiles, de pénibles radotages. On parle de la faillite des systèmes qui a changé. S'il y a lieu et temps de créer des concepts, l'opération qui y procède s'appellera toujours philosophie, ou ne s'en distinguerait même pas si on lui donnait un autre nom.» Y en *D*, p.7; trad. cast. p.5: «Qu'en est-il de la philosophie? est-elle morte? va-t-on la dépasser? C'est très pénible. On ne va pas cesser de revenir à la question pour arriver à en sortir. Mais sortir ne se fait jamais ainsi.»

<sup>50</sup> «Le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept.» *QPh?*, p.10; trad. cast. p.11

actualización de la filosofía en el momento presente conlleva el reconocimiento en *Qu'est-ce que la philosophie?* de un gusto o un estilo filosófico que permite hablar “de la filosofía como arte”, como literatura o pintura, según se sigue de los ejemplos propuestos por el propio Deleuze. Al margen ahora de las derivas políticas de esta relación, que ciertamente Deleuze privilegia entre la filosofía y el arte respecto a la ciencia, el vínculo presupone también un modo diferente de interacción entre las distintas disciplinas que delimita, a diferencia de la tradicional oposición o complicidad con la opinión y la religión, la filosofía.<sup>51</sup> El arte y la ciencia, nos recuerda Deleuze, no son disciplinas menos creadoras que la filosofía, pero suponen, por así decirlo, un registro que les es propio. Los afectos y las funciones, a su vez, son modos que complementan el concepto. De hecho hay puntos donde se tocan en forma de conceptos de afecto o afectos de concepto, lo cual supone una relación anterior al reparto de las disciplinas y la aparición de “intercesores” que desvelan el lado no filosófico, prefilosófico de la filosofía como –y haciendo extensible la tesis de Deleuze a las otras disciplinas– también habría de ocurrir en el lado no artístico del arte o el no científico de la ciencia.<sup>52</sup> Hablamos entonces del *acto de creación* donde se comparte una Idea, un problema que descubre afectos, funciones y conceptos nuevos como modos de experimentar *la posibilidad de la existencia, la constitución de un mundo*. Esta proximidad de la filosofía al arte es el punto donde ambas coligan para constituir el nexo entre *un* presente y *un* pueblo, allí donde *la filosofía práctica deviene filosofía política*.

\* \* \*

Desde esta perspectiva que reconoce en la “inocente” actividad de *hacer filosofía* la crítica a la filosofía moderna, sus vínculos, sus distancias y sus herencias, podemos quizá afirmar, con todas las reservas aquí tan sólo esbozadas, que la filosofía como creación de conceptos implica algo así como «una ontología del ahora» que define y complementa la actividad creadora de la filosofía misma. El papel que ocupa hoy la filosofía es una pregunta antigua, pero también constituye nuestra preocupación más moderna, pues quizá aún somos demasiado modernos para no alarmarnos por su progresiva desaparición en el árbol del saber, por su lento abandono en la educación o por su marginalidad en el dominio de la

---

<sup>51</sup> «Si la philosophie est paradoxale para nature, ce n'est pas parce qu'elle prend le parti des opinions les moins vraisemblables ni parce qu'elle maintient les opinions contradictoires, mais parce qu'elle se sert des phrases d'une langue standard pour exprimer quelque chose qui n'est pas de l'ordre de l'opinion ni même de la proposition.» *QPb?*, p.78; trad. cast. p.82

<sup>52</sup> Véase en este sentido el epígrafe “Les intercesseurs” del capítulo dedicado a la filosofía en *Pourparlers*, pp.165-184

cultura; demasiado modernos para no mirar hacia atrás, hacia el ayer. El lugar de la filosofía en el presente se ha convertido desde antaño en una cuestión clásica, en un interrogante perenne que nos insta a responder y, sin embargo, a nosotros nos gustaría abordar la cuestión desde esta otra perspectiva más modesta que busca invertir los términos, que indaga, por decirlo así, en el lugar que ocupa el presente en la filosofía de la mano de Deleuze. Nos gustaría que esta cuestión se valiera aquí de una mirada que fuera más allá del modelo tradicional que busca en las circunstancias o en las condiciones históricas las respuestas según los vínculos que determinan el modo del pensamiento filosófico. Tan sólo quisiéramos, decíamos, abordar la pregunta *invirtiendo* sus elementos y tratar así de ensayar ir más allá del tiempo moderno para atisbar nuestra contemporaneidad. Nuestra pregunta cambia el punto de vista y busca poner el acento en el presente, en el “ahora”; en este sentido podemos preguntarnos qué significa sumar este adverbio a la tarea de la filosofía, en qué sentido el presente participa de la filosofía o cómo el *ahora* llega a transformar esta vieja y antigua disciplina. En efecto, el presente es susceptible de una lectura meramente cronológica de la temporalidad, desde esta interpretación cronométrica del tiempo, el lugar que puede desempeñar algo así como “*un* tiempo donde se está viviendo”, “*un* momento presente” en el trasfondo de la actividad filosófica, del “hacer filosofía”, es reducido a un factor puramente accidental, circunstancial o esporádico que vendría determinado por las condiciones históricas de cada época. En esta lectura cotidiana de la temporalidad subyace un problema que va más allá de este modo de darnos el tiempo como número, como número de la historia, pues este modo de vivir o de pensar el presente adolece, en el fondo, de lo que Nietzsche llamaba la «ardiente fiebre histórica».<sup>53</sup> La *Segunda intempestiva* nos ha enseñado que el reconocimiento de la transitividad del presente en la objetividad histórica conlleva la pérdida de su valor —si se acepta el paralelismo semántico— como unidad significativa propia e independiente; esto es, la integración completa del presente en el relato histórico implica la ausencia de correlación entre el interior y el exterior del horizonte cultural donde nos damos nuestros modos de ser, de significar, de actuar y de pensar en los difusos límites del *ahora*. De ahí que al preguntarnos por el *hoy* como “*un* momento presente”, como “*un* tiempo donde se está viviendo” nuestro interrogante indague sobre el carácter intransitivo del presente, sobre el modo o la forma en que llega a construirse como tal, sobre el modo o la forma en que podemos vivirlo como nuestro tiempo. En definitiva, la cuestión acerca de cómo puede llegarse a definir *un* presente como si fuera *un* don o *una* vida. ¿Hay acaso mayor reto para la filosofía?, ¿mayor esperanza para el futuro, también

---

<sup>53</sup> Cfr., *Segunda intempestiva*, Prólogo, en la trad. cast. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p.38



para el futuro de la filosofía? Por eso, probablemente, que podamos llegar a afirmar después de este *Deleuze y la filosofía*, que el ayer siempre será demasiado tarde para la filosofía y el mañana, en cambio, puede que aún sea demasiado temprano para ella. Hay, pues, un tiempo, un único tiempo para la filosofía, un hoy, un tiempo presente siempre frágil y quebradizo donde la filosofía puede tener lugar aunque tan siquiera sea como *filosofía del futuro o creencia en el porvenir*.

\* \* \*



## CAPÍTULO I

### *De la dificultad para la filosofía: «invertir el platonismo»*

#### **Primera parte: una dificultad insalvable**

Cuando la obra de Gilles Deleuze fue descubierta como tema de comentario, ésta, por así decirlo, ya estaba dispuesta en toda su integridad. Esto no fue óbice para que a medida que iban creciendo el número de estudios sobre ella o de trabajos inspirados en ella, fueran surgiendo, como en paralelo, nuevos documentos relativos, principalmente, a la labor docente o a los aspectos biográficos desconocidos de Deleuze –quien, al contrario, gastaba especial medida a la hora de hacer cualquier manifestación en un sentido o en otro–, todos ellos recuperados, sobre todo en los últimos diez años, a partir de archivos magnetofónicos o fotográficos procedentes de fondos institucionales, o de documentos y álbumes privados cedidos por la propia familia Deleuze. En cierta medida este crecimiento de los materiales “ajenos”, en principio, a los títulos signados por Deleuze de forma individual o colectiva –sobre todo en colaboración con Félix Guattari–, era previsible al comprobar la dimensión que estaba tomando la bibliografía crítica acerca de la obra del filósofo francés. Este aumento cuantitativo de títulos, en el caso de Deleuze, quizá sirva para llamar la atención sobre cierto desconcierto compartido por sus intérpretes, quienes han hecho siempre por dar, sin éxito, con la clave de sol que marcaría la composición de las obras o con el hilo rojo que facilitaría seguir los giros del pensamiento que escande el itinerario intelectual del filósofo; una tarea ésta, donde el incremento de los títulos en el “catálogo Deleuze” no ha hecho más que verificar esta especie de perplejidad compartida por unos y por otros; a saber, que en esta labor de persecución del pensamiento “*de un autor*” el asombro asalta al comprobar cómo se escurre ese hilo con el que debería anudarse la interpretación de una obra que, en el caso del pensador francés, se ofrece siempre completa, sin misteriosas interrupciones y, como han venido a demostrar las nuevas incorporaciones bibliográficas<sup>54</sup> al catálogo de la obra de Deleuze, sin secretos, pues

---

<sup>54</sup> En este terreno de indexación, donde es de obligada referencia el trabajo de catalogación bibliográfico de Tomithy S. Murphy, cabe destacar la incorporación, una vez publicado *Le pli. Leibniz et le Barroque*, la última obra signada por Deleuze, de un número considerable de escritos ajenos a la obra entregada, o producida, por el propio filósofo. En primer lugar, hay que mencionar un conjunto amplio de documentos formado por textos relativos a producciones que Deleuze realizó en forma de fascines, artículos, correspondencia, prólogos a traducciones de sus obras o introducciones a otras obras, y que, por obvio o redundante que

resulte decirlo, compartían aquella suerte común de tratarse de textos que habían sido escritos y revisados por su autor con ocasión de la edición príncipe pertinente o de una reedición posterior. Dicha selección, que podemos encontrar hoy compilada por David Lapoujade en dos volúmenes bajo el título de *Textes et entretiens*, tiene la enorme importancia de ofrecer valiosísimas consideraciones realizadas por Deleuze respecto a su obra —casi siempre con motivo de las entrevistas que se hacían eco de la nueva publicación de un título de su obra o de los prólogos a las traducciones inglesas e italianas de alguno de estos—, así como anotaciones a problemas o desarrollos de nociones coetáneas a los planteamientos del momento, que no el período, en que se encontraba su “programa”. Estas aportaciones con carácter explicativo, en ocasiones definitorio o esclarecedor, hacen imprescindible este compendio de «textos y entrevistas», aun a pesar de que ninguno de los textos es inédito, pues la relevancia de la integración de los mismos en un único volumen reside en que permite cruzar los escritos publicados en diferentes países, ya que en gran medida eran desconocidos por el público; por tanto, sólo por este desconocimiento, y dependiendo del lugar de edición de unos u otros textos, estos podían resultar de aspecto inédito. Así, por ejemplo, la “Note pour l’édition italienne de *Logique du sens*” resultaba especialmente novedosa y revelador para aquellos lectores que se manejaron en la pertinente edición original o las ediciones de cual fuere su lengua madre, debido a que la nueva perspectiva ofrecida allí por Deleuze señalaba el punto de debilidad del que adolecía el tratamiento de la *superficie* en tanto categoría del pensamiento que había de ocupar una posición clave en *Logique du sens*, pues la obra, y la apuesta teórica por aquel entonces, según afirmaba Deleuze, «aún dependía de una complacencia ingenua y culpable con respecto al psicoanálisis» (“Note pour l’édition italienne de *Logique du sens*”, DR, p.60; trad. cast. p.74). Este desplazamiento de una lectura del psicoanálisis apoyada en la *pars construens* hacia otra donde predomina la *pars destruens* será objeto de exposición más adelante. Aquí tan sólo podemos adelantar que en el caso de la citada nota destaca que Deleuze especificase, en aquella mirada retrospectiva de su obra, una nueva vía para la lectura de los temas del sentido y del acontecimiento al señalar el punto de debilidad del que adolecía el tratamiento de la *superficie* como categoría del pensamiento. La *superficie*, como se recordará, era propuesta en la vigesimoséptima serie “De l’oralité” de *Logique du sens* como el objeto de «una última tarea» que había de pasar por deslindar aquellas dos series del lenguaje y de los cuerpos que articulan la anfibología, entre producto y producción, del sentido. En esta labor la *superficie* quedaba definida como “resultado” de la *génesis dinámica*, la cual aseguraba por mediación de la asimilación de los principales conceptos psicoanalíticos el tránsito interno en la concepción “genética” del sentido. Deriva en la noción tradicional de sentido que a su vez tenía la función teórica para Deleuze de consolidar la delimitación inequívoca del carácter expresivo del acontecimiento. En esta finísima, y nada fácil, apuesta teórica, esta anotación breve sobre la situación de *Logique du sens* podría pasar desapercibida si no se considerase la severa crítica que se ejerce sobre el psicoanálisis en el primer volumen de *Capitalisme et schizophrénie*. Es necesario, pues, volviendo al motivo documental de esta nota, reintegrar los escritos que componen los volúmenes de *Textes et entretiens* al contexto de las problemáticas desarrolladas, por someras que fueran, de los diferentes temas de la obra de Deleuze, dándole así la continuidad que merecen a los problemas y conceptos en la bibliografía del filósofo francés.

En segundo lugar el material bibliográfico se ha visto en cierto medida complementado por la difusión de un conjunto de documentos aún más numeroso que el primero, y que ha diferencia de aquél, se encuentran en soporte de audio. Todo este material sonoro, actualmente ordenado y clasificado por la Bibliothèque Nationale Française, corresponde a las grabaciones, que a partir del año 1979, comenzaron a realizar los asistentes a los cursos de los martes impartidos por Deleuze en la Universidad de Vincennes; adonde llegará Deleuze en sustitución de Michel Serre, tras haber rechazado por motivos de salud una primera invitación realizada por el que fuera director del departamento de filosofía, su amigo, Michel Foucault, y quien posteriormente será remplazado por François Châtelet. Todas estas grabaciones, recopiladas bajo la rúbrica de *Corpus Deleuze* en la BNF, poco a poco han ido viendo la luz en diferentes soportes digitales o en libros que llevan en sus portadas el nombre del filósofo francés. Y sin embargo, es preciso recordar que a pesar del enorme valor esclarecedor que tienen algunos pasajes de estos volúmenes debido, fundamentalmente, a su carácter preparatorio, ninguno de estos libros fue signados por Deleuze como títulos de su obra filosófica, sino que pertenecen a aquella etapa de la biografía del filósofo dedicada a la docencia, de la cual —centrándonos ahora en lo que se refiere al material documental sonoro—, Deleuze guardará el recuerdo, no demasiado grato, como de cierta intromisión o invasión causada precisamente por la aparición de las grabadoras. A esta época docente a la que se remontan las grabaciones, y que coincide con los cambios en favor de una ordenación académica de los estudios de carácter experimental que se impartían en la Universidad de Vincennes, se refería Deleuze en *Pourparlers* como «la era de los cassettes», subrayando así aquella especie de irrupción en la marcha de las sesiones de aquellos *cursos de los martes*, pues cohibía, en cierta medida, y según expresaba el propio Deleuze, las «intervenciones directas» de los asistentes, los cuales continuaban participando, según parece, mediante notas que hacían pasar de una semana a otra, de un martes a otro. Estas dos breves referencias, que nos sirven aquí para contextualizar los documentos relativos a las clases registradas, pertenecen a la exposición que de aquella etapa de profesor de conferencias titular hacía Deleuze en *Pourparlers* en los siguientes términos: «Las sesiones eran larguísimas, pero nadie las escuchaba

los giros o los quiebras en los temas fueron claramente especificados por “su autor”; cuestión ésta, que pone aún más en evidencia el desconcierto común a las diferentes propuestas de comentario.

Esta incertidumbre que persiste en cada tentativa de dar con una clara y factible unidad argumentativa para el conjunto de la obra de Deleuze, parece haber llevado a una proliferación de lecturas cuya estrategia general consiste en ensayar una exposición completa de los temas que la componen por medio de respuestas parciales a los problemas, lo cual ha terminado, como no podía ser de otro modo, en un cruce infructuoso de acusaciones entre los especialistas acerca de las ausencias o de los olvidos respectivos en la exposición de la filosofía del filósofo francés. Y, quizá por esta misma incapacidad integradora de los comentarios, la lectura en la actualidad de Deleuze ha desembocado en divisiones interpretativas que adolecen, por ejemplo, de cierto ontologismo o politicismo, según le corresponda caer al acento de la interpretación en un período o en otro de la obra del autor francés<sup>55</sup>. Esta situación interpretativa ha derivado también en la aparición de un abanico tan amplio de propuestas de lectura para los temas como ecléctico en la exégesis de los conceptos, donde parece haberse impuesto la tendencia cada vez mayor, y de corte marcadamente anglosajón, de analizar como por fascículos la obra de Deleuze para entregar el “tomo sobre pintura”, “el número sobre cine” o el “apéndice sobre literatura” donde, supuestamente, se recogería todo lo que hace falta saber a cada respecto de lo “dicho por Deleuze”, obviando aquella especie de sentencia ofrecida por el filósofo francés, quien afirmaba siempre refiriéndose a su trabajo que se trataba «*de libros de filosofía*». Atender, pues, a dicha afirmación no sólo restauraría los conceptos del supuesto “número

---

enteras, cada uno tomaba lo que necesitaba o deseaba, lo que le servía para algo, aunque estuviese muy alejado de su disciplina. Atravesamos un período de intervenciones directas, casi esquizofrénicas, hasta que llegó la era de los cassettes, y de los custodios de los cassettes, pero incluso entonces tenían lugar intervenciones, entre una semana y la siguiente, mediante notas a veces anónimas.» P, trad. cast. pp.222-223 Para consultar ordenadamente este voluminoso material puede ser de gran utilidad el listado elaborado por Frédéric Astier, quien realiza bajo la dirección de Alain Brossat una investigación sobre la época docente de Deleuze. Véase, pues, el detalladísimo catálogo de estos registros docentes preparado por Astier: *Les cours enregistrés* de Gilles Deleuze, 1979-1987, Mons, Sils Maria, Collection De nouvelles possibilités d'existence n° 15, 2006. Faltaría aún, en esta tarea de normalización académica de los títulos de Deleuze, la realización, quizá se trate de una tarea demasiado ingente, de un compendio donde se confrontaran los temas desarrollados en los cursos y las publicaciones correspondientes para facilitar así la ubicación de las exposiciones y de los diferentes enfoques y perspectivas sobre una cuestión, al disponer la anterioridad o posterioridad doxográfica de las ediciones.

<sup>55</sup> Cf., F. Zouravichbili, *Deleuze. Une Philosophie d'événement*, “L'ontologique et le transcendantal”, p. 8, ed. ,2004 que cuenta con la mentada introducción inédita, PUF, Paris, 2004. También José Luis Pardo ha llamado la atención sobre el carácter marcadamente sesgado que se ha impuesto como norma en la lectura de Deleuze; en: J. L. Pardo, “Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze”, Introducción a la edición castellana de *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995; Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*, Pre-textos, Valencia, 2007.

sobre cine” o “pintura” dentro del marco filosófico que ocupan,<sup>56</sup> sino, y lo que es más relevante o más grave que la omisión de citas y referencias, corregiría también la imprecisión latente en el tratamiento de la división disciplinaria, que en lo que concierne a la forma<sup>57</sup> de presentarse en la actualidad es relativamente novedosa y ajena al discurso propiamente filosófico, a la par, y sobre todo, que extraña a la obra del filósofo francés y a aquel contexto de la historia de la filosofía francesa, aunque no sólo francesa,<sup>58</sup> donde la disposición y la función de las disciplinas es constantemente cuestionada.

---

<sup>56</sup> Deleuze, en 1988, una vez publicado el último título de su bibliografía dedicado a Leibniz, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, explicaba bajo esta convicción, durante la entrevista concedida a Raymond Bellour y François Ewald, para *Magazine littéraire* (n.º 257, Septiembre de 1988, p.219; ed. digit., p.192), el conjunto de su obra. Esta afirmación de la filosofía como actividad principal de la escritura deleuzeana se encuentra inserta en la exposición de una *provisional* «tercera etapa» dedicada a la pintura y al cine. Allí, afirmaba Deleuze a este respecto: «Supongamos que hay, después, una tercera etapa en la que me ocupo de la pintura y del cine, aparentemente de imágenes. Pero se trata de libros de filosofía. Creo que el concepto comporta otras dos dimensiones, el afecto y el percepto. Esto, y no las imágenes, es lo que me interesa. [...] El afecto, el percepto y el concepto son tres potencias inseparables que van del arte a la filosofía y viceversa. [...] Al final, todos estos períodos [Deleuze hacía referencia previamente a un primer “período” «con libros de filosofía» y un segundo donde, junto a Félix Guattari, intentan «exponer una filosofía»] se prolongan y se mezclan, ahora lo veo claro en este libro acerca de Leibniz o sobre el Pliegue. Preferiría hablar de lo que me propongo hacer a partir de ahora (P, “13. Sobre la filosofía”)» La cursiva es nuestra, nótese el final de las palabras de Deleuze donde deja abierta la posibilidad de una nueva etapa o período. También unos años antes, en 1983, con motivo de la edición del primer volumen de los estudios sobre cine, *Cinéma-1, L'image-mouvement*, Deleuze rechazaba rotundamente la idea –insinuada en la pregunta de Hervé Guibert, quien realizaba la entrevista para *Le Monde*–, de haber pasado de un discurso “sobre” la pintura, que según el periodista estaría desarrollado en *Francis Bacon, Logique du couleur*, a otro “sobre” el cine. Allí decía con rotundidad el filósofo francés respondiendo a esta cuestión nada más comenzar la entrevista: «Je ne suis pas passé de l'une à l'autre. Je ne crois pas que la philosophie soit une réflexion sur autre chose, peinture ou cinéma.» “Portrait du philosophe en spectateur”, *Le Monde*, 6 de octubre de 1983, pp.1 y 17; hoy recopilado en *DR*, pp.197-203; trad. cast. pp.197-202.

<sup>57</sup> Hemos de profundizar aún en este aspecto predominante de la sinestesia como forma de interacción y expresión de las diferentes disciplinas. Cabe preguntarse si la utilización de diferentes recursos artísticos es suficiente para provocar las interacciones entre una cultura visual característica de la sociedad de masas y una cultura tradicional y fundamentalmente táctil; si esta sinestesia, en caso de darse como expresión inequívoca de los movimientos artísticos actuales, logra alcanzar al espectador e integrarlo en el discurso artístico hasta el punto de transformar radicalmente su papel. O, si por el contrario, la sinestesia se ha implantado como una moda, *un air du temps*, que dice el giro francés, asociada a una cultura que se ha desprendido, a pesar de la ocupación del contenido por la forma y del imperio de la imagen, de las categorías de lo visual para alcanzar un registro diferente en los nuevos procedimientos de lectura e interpretación de nuestra «galaxia Gutenberg», y donde por ahora no podemos vislumbrar cual será el lugar que ocupe la sensibilidad, y con ellos, el rol desempeñado por la sinestesia en las funciones propias de la estética. En este sentido la joven camada de editores de la revista *Despalabro* recogían en su tercer número algunos artículos donde se trataba sugerentemente esta cuestión de la sinestesia asociada a los nuevos formatos tecnológicos de difusión del arte, y en especial, a los modos de producción y “reproducción” de nuestras contemporáneas tendencias musicales. En *Despalabro*, n.º III, Fugas, 2009, Madrid.

<sup>58</sup> Para disponer de un cuadro general de la filosofía francesa durante el siglo XX puede consultarse la obra, realmente calara por sintética y pedagógica, de Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. cast. Elena Benarroch, Catedra, col. Teorema, Madrid, 1998. Y aunque no podemos más que subrayar la importancia de la misma a la hora de trazar el contexto de los problemas de la filosofía de habla francesa del pasado siglo, no queremos dejar pasar la oportunidad para señalar que en la propia obra de Descombes, como no podría ser de otra forma, y como él mismo advierte en la introducción donde traza el plan de trabajo, las problemáticas son compartidas más allá de la escena francesa debido a las influencias cruzadas, a los debates intelectuales y tan largo amplio etcétera de interacciones. Por lo que difícilmente puede acotarse el estudio de la filosofía según el espacio. He aquí, pues, un punto de reflexión a la hora de realizar los planes de estudio según el curso de la “historia de la filosofía”, ¿no sería posible trazar el recorrido de las asignaturas por las localizaciones, según un mapa en lugar del actual cronograma?

Ahora, esta proliferación de la literatura crítica, al margen ahora de la cuestión de la clasificación y relación de las disciplinas, se ha topado con la evidencia documental de encontrar siempre completada o cerrada la obra de Deleuze, además de perfectamente organizada por él mismo en una bibliografía desgranada en once temas<sup>59</sup>, a los que hay que sumar, según nos ha revelado David Lapoujade, los criterios y exigencias recogidos en el testamento del autor francés para el tratamiento de su obra. De ahí que aquella dificultad que comparten y admiten los comentadores, así como las enormes diferencias que pueden localizarse en los mismos a la hora de solventarla, no deja de ser llamativa cuando para el estudio de dicha obra se ha contado desde un principio con los elementos del aparato crítico al completo; hecho, que si bien no asegura nunca cierta unidad interpretativa, si habría de suponer viables algunas aportaciones comunes que fueran más allá de los consabidos y enormes marcos del curso de la historia de las ideas: estructuralismo, pensamiento de la diferencia, postestructuralismo, etc. Ciertamente es que según se van confrontando los títulos que componen esta bibliografía “sobre Deleuze”, resultan argumentos y exposiciones afines acerca de algunos conceptos, respecto a determinados problemas o a ciertos antecedentes e influencias, pero siempre se encuentra un punto de discrepancia en la disparidad de tentativas cuando éstas intentan dar con el motivo que facilitaría una visión global de “la filosofía de Deleuze”, lo cual ocurre siempre como desde un extremo u otro de la obra de *nuestro* autor. Y sin embargo, a pesar de las considerables distancias que separan a cada una de estas entradas en la “bibliografía sobre Deleuze”, todas comparten ese aire de fracaso, de tarea inacabada, cuando, con objeto de presentar una visión de conjunto, intentan nivelar los diferentes motivos del discurso deleuzeano.

Así, pues, en su aspecto documental la obra de Deleuze estaba íntegramente descubierta, cerrada, ordenada y, previsiblemente, catalogada tras su muerte. Esta situación implica, e implicaba ya entonces, que en la obra del filósofo francés no podía darse la posibilidad de un hallazgo documental que produjera un giro inesperado en las interpretaciones ensayadas por sus comentadores, quienes, en cambio, han tenido que toparse una y otra vez, en esa labor documental tan necesaria como sobreestimada, con las dificultades propias e internas a un texto que no les ofrecía ninguna resistencia, ni siquiera bajo la forma de la tan esperanzada e inquietante duda de si existirían, o no, unos

---

<sup>59</sup> Según la presentación al primer tomo de *Textes et entretiens* de David Lapoujade, Deleuze «reunió y clasificó el conjunto de sus trabajos, incluidos los libros, de acuerdo con una serie de temas generales: I. De Hume a Bergson / II. Estudios clásicos / III. Estudios nietzscheanos / IV. Crítica y clínica / V. Estética / VI. Estudios cinematográficos / VII. Estudios contemporáneos / VIII. Lógica del sentido / IX. El Anti-Edipo / X. Diferencia y repetición / XI. Mil mesetas». *ID*, p.7; trad. cast. p.11

borradores donde el autor hubiera puesto en claro cualquier aspecto de la obra, donde hubiera desarrollado algún que otro pasaje de especial dificultad o, simplemente, hubiera profundizado en un fragmento excesivamente sintético o explicitado las referencias sobre las que se apoyaba el mismo. Imposibilidad que, en el *affaire Deleuze*, confirma, aunque sea por ausencia de pruebas, el rigor y la ordenación existentes en la composición de la obra por parte del propio Deleuze. De manera que si no es posible atribuir la dificultad en el comentario a ningún elemento exterior a los propios textos –pues, el acceso a la obra era completo– es lícito considerar que esta perplejidad de la tarea de comentario apunte, o debería apuntar, hacia una única causa que no haría más que acentuar esta penosa situación del comentario, pues hacia donde señala la dificultad es hacia el propio objeto del comentario, al interior mismo del texto; es decir, hacia el único lugar donde luce la *originalidad de una obra*.

Ahora, y aunque este largo excursus por la situación documental en que se encuentra la recepción de los textos de Deleuze no puede satisfacer las exigencias propias del discurso filosófico, sí permite delimitar el marco crítico para acceder con solvencia a la obra del filósofo. Este marco, sin embargo, no queda delimitado tanto por ofrecer el emplazamiento que en una exposición cronológica pueden tener cada uno de los textos y que indudablemente viene dada por la historia de su producción, sino, y lo que es más importante, porque señala la predisposición o situación en la que nos encontramos ante ellos, y donde hasta ahora ha dominado un modo de lectura excesivamente marcado por la segmentación interpretativa. Así, durante un tiempo, como acabamos de señalar, han preponderado las interpretaciones que resaltaban un motivo de la obra de Deleuze desde donde reconstruir o recomponer algo así como “la filosofía *de* Deleuze”; construcción tan familiar la del genitivo que si bien nos resulta cómoda, como cualquiera de nuestros hábitos, nos debería comenzar a sonar, si no sospechosa, al menos sí, algo insatisfactoria. Y es cierto, indudablemente, que hay, o que tenemos a nuestra disposición algo así como “la filosofía de Deleuze”, y que además es de una enorme riqueza, tanto, que puede hablarse ya con toda propiedad de ella como de un pensamiento de marcas propias y de huellas previsiblemente profundas, pero esta misma grandeza evita a su vez que pueda ser resumida en una fórmula de tipo reduccionista como «ontología de la pura diferencia» o «filosofía de la multiplicidad»<sup>60</sup>, que hubieran de ofrecernos, aparentemente, un acceso claro

---

<sup>60</sup> Por tomar dos rótulos que se encuentran como en los extremos de la obra de Gilles Deleuze. El primero de ellos aparece hacia el final de la reseña a *Logique et existence* de Jean Hypolite (“Jean Hypolite *Logique et existence*”, en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLN, nO 7-9, juilletseptembre 1954, p. 457-



y directo a “la filosofía de Deleuze”. De este modo, a buen seguro, tendríamos la serenidad de andar por uno de los caminos marcados que conducen a esa expresión tan escolar como insatisfactoria de “la filosofía de Deleuze”. Camino que, de tan seguro y andado, al final nos imposibilitara encontrar aquella filosofía *de...* porque, sencillamente, hemos olvidado que nuestras *huellas* son *el camino y nada más*, y que sólo *se hace camino al andar*. En nuestro caso, todo indica que este andar es *la filosofía*.

Y en efecto, esta dificultad puesta de manifiesto como intrínseca a la “filosofía de Deleuze” en el continuado fracaso de las tentativas de reducción o de formulación, sería irrelevante si no fuera porque proviene del seno mismo de la filosofía; si no apuntase hacia aquel viejo latir de la *philia*. Ella parece ser también la culpable de esa especie de generosa permisibilidad que suelen encontrar las diferentes tentativas cuando se lanzan a exponer uno u otro de los motivos de la obra del pensador francés, pues cada uno de estos ensayos, en mayor o en menor medida, parece engancharse, aunque fuera tan sólo de manera provisional y precaria, a la estela de la filosofía. Mas es también del ímpetu de esta *philia* de donde surge la profunda admiración de los comentadores cuando, tras adentrarse en aquel agua oscura de los textos, descubren la complejidad del movimiento, los ritmos sincopados del pensamiento, lo escurridizo de las simplificaciones o lo fallido de los estereotipos de la opinión, pues todos los recursos de nuestro *sentido común* parecen quebrarse ante el encuentro con *la misma filosofía*. Y quizá, también por ella, por esta fraternidad, por esta pasión o por este *amor supremo* que cargamos en la antigua *philia*, nunca salgamos indemnes de esa potencia que nos arrastra como un torrente y que llamamos descuidadamente *la filosofía de Deleuze*.

\* \* \*

Es mérito, sin duda alguna, del profesor José Luis Pardo haber recuperado este tema de “la dificultad del comentario” como elemento insoslayable en el pensamiento de Deleuze al conceder a dicha cuestión el calado que merecía, en un tratamiento más riguroso y original que la posiciona más allá, algo más lejos, del papel meramente doxográfico o anecdótico que le concedían hasta la fecha las interpretaciones de la obra del filósofo francés. Sin duda este tema de “la dificultad del comentario” no puede rechazar los problemas pertinentes a la interpretación de las obras de Deleuze, pero recupera el motivo

---

460; hoy recopilado en *ID*, pp.18-23; trad. cast. pp.21-25). El segundo de estos rótulos corresponde al texto inédito incorporado en la reedición de 1996 de *Dialogues* como anexo V “L’actuel et le virtual”, Flammarion, 1996, pp.179-184.

esencial, y hasta entonces algo desatendido, de tratar aquello que alienta cada uno de los problemas y cada una de las dificultades que surgen en la lectura de Deleuze; a saber, el trazo del pensamiento que Deleuze dibujaba en *la filosofía*. Por eso que el problema del comentario no concierna sólo a cómo acceder a determinada problemática en los textos de tipo “filosóficos”, “políticos” o “estéticos”, sino, y sobre todo, a cómo lograr aprehender el pensamiento que palpita en aquellas líneas. De modo que el interés del tema de “la dificultad del comentario” reside en cómo leemos la letra de los textos para *seguir* la melodía, para *perseguir* el pensamiento. Y quizá, lo que nos permita descubrir este tema de la dificultad es que estos infinitivos, este seguir y este perseguir, son la filosofía, son el modo de ser de la filosofía, su *philia*. Por eso que la mentada dificultad no pueda ser nunca esquivada con sencillez por parte de los comentadores de Deleuze, pues se trata de algo más que de escabullirse a las trabas del comentario; se trata, en todo momento, de perseguir o de seguir el pensamiento, *de capturar el pensamiento*. De ahí que “la dificultad del comentario” haya estado de un modo u otro siempre presente en las palabras de los comentadores. Pero también, y a pesar del gran acierto que supone la integración del tema de “la dificultad del comentario”, que no podamos conformarnos con su inclusión como tema entre las diversas propuestas interpretativas, pues es probable, que debido a su insuficiencia, no baste con desarrollar el tema de la dificultad como argumento fundamental sobre el que tramar el pensamiento de Deleuze. En cambio, lo que sí parece seguro, es que en ningún caso será fructuoso plantear la cuestión en términos de un tema entre otros muchos susceptibles de deshilvanarse en “la filosofía de Deleuze”. Y esto, sencillamente, porque atentos a aquella madeja de temas y motivos perderíamos la pista o el rastro de aquello que hemos de seguir ahora y siempre, aquella *captura del pensar*. Entonces seguir, perseguir, enuncian lo que podríamos llamar el imperativo del infinitivo, mientras que la máxima, sería algo así como ir siempre *más allá*, buscar un *metà* o una meta siempre inalcanzable. De eso se trata, de ir un poco más lejos de lo que pueden las palabras para ir hacia la filosofía, o hacia el punto donde la filosofía pueda remplazar el tema, los temas, hacia donde se tensan los extremos y la filosofía es como el *tema* principal en la obra de Deleuze.

Y sin embargo, es preciso no precipitarse en el tránsito de un plano a otro y recapitular todo lo necesario en esta transformación del tema de la “dificultad del comentario” hacia la propia filosofía, allí donde la filosofía es el tema, o como acabamos de decir, hacia donde este tipo de discurso sobre el tema se difumina dejando entrever la

filosofía. Así, es preciso recordar que el problema de la labor en el comentario a la obra de Deleuze fue prontamente detectado por Michel Foucault, quien, al rechazar acceder a los argumentos de *Logique du sens* y *Différence et répétition* a través de la metáfora del “corazón de la obra”, adelantaba el carácter de tentativa que habría de tener a partir de entonces toda lectura que intentara dar con la clave o con el “corazón” de aquel pensamiento excesivo, incluido aquel “Theatrum philosophicum” al que hacemos aquí referencia. Y sin embargo, este presentimiento del que fuera amigo, compañero y quizá el principal interlocutor coetáneo<sup>61</sup> de Deleuze, ha pasado durante mucho tiempo desapercibido debido a que acompañaba a aquella especie de pronóstico o premonición tantas veces citado, según el cual «el siglo XXI será deleuziano»<sup>62</sup>. Pero así como esta fórmula tan exitosa, que incluso pareció durante algún tiempo blandirse como bandera de cierta alternativa sobre el cielo de la filosofía, encabezaba las palabras de Foucault, la complejidad en la labor del comentario servía también allí, al comienzo del mismo, como hilo conductor del artículo donde aquel eslogan sobre el devenir del presente siglo era tan sólo, como reconoció más tarde su protagonista, «una fórmula cómica destinada a hacer reír a nuestros amigos y rabiar a nuestros enemigos.»<sup>63</sup> La dificultad del comentario, según señalaba Foucault por entonces, se debía a la *grandeza* de los libros de Deleuze —recuérdese que la reseña publicada por Minuit en 1970 analiza someramente *Logique du sens* y *Différence et répétition* publicados uno y dos años antes respectivamente, y a los que seguiría, aquel mismo año del comentario de Foucault, la primera versión del que luego sería *Spinoza: Philosophie pratique* y la aparición de la edición aumentada de *Proust et les Signes*—, pero, como decíamos, eran explícitamente los primeros títulos aquí citados los considerados en las primeras líneas de aquel “Theatrum philosophicum” como libros «grandes entre los grandes»<sup>64</sup>. Caracterización que hemos de

<sup>61</sup> No consideramos aquí a los colaboradores de la producción escrita de Deleuze.

<sup>62</sup> Cf., Michel Foucault, “Theatrum philosophicum”, Minuit, París, 1970; trad. cast. F. Monge, “Theatrum philosophicum”, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995, p. 7.

<sup>63</sup> “Lettre a Michel Créosle”, en M. Créosle, *Deleuze*, PUF, 1973; recogido posteriormente como “Carta a un crítico severo”, en *P*, trad. cast. p.12. También en la entrevista concedida a Robert Maggiore para *Libération*, el 2 y 3 de Septiembre de 1986, donde Deleuze desgranaba su relación con Foucault, podemos leer acerca de esta sentencia: «No sé lo que Foucault quería decir, nunca se lo pregunté. Tenía un endemoniado sentido del humor. Quizá quisiera decir que yo era el más ingenuo de los filósofos de nuestra generación. En todos nosotros se encuentran temas como la multiplicidad, la diferencia, la repetición. Pero yo propongo conceptos casi en bruto, mientras que otros trabajan con más mediaciones.» En: “Hender las cosas, hender las palabras”, *P*, trad. cast.145

<sup>64</sup> Anotemos que en esta consideraciones de Foucault los títulos comentados de Deleuze son puestos como al lado del nombre de Pierre Klossowski, cuya obra, siempre interdisciplinar, comenzaba a tener el merecido reconocimiento, precisamente tras la publicación del *Nietzsche et le cercle vicieux* (Mercure de France, París, 1969; trad. cast. R. Paez, Altamira, col. Caronte Filosofía, Buenos Aires, 1995) aquel año de 1969, y a quien Deleuze le dedicará la primera parte del segundo apéndice de *Logique du sens*, “Klossowski ou les corps-langage”. No por casualidad alude Foucault a su obra en pleno auge de la que se denominó la “década nietzscheana” (Cf., J. Derrida, “Tendré que errar solo”, artículo publicado tres días después de la muerte de Gilles Deleuze en *Libération*, París, 7 de noviembre de 1995; tard. cast., M Arranz en *Cada vez única, el fin del*

considerar con cierto detenimiento ya que al recurso de tipo retórico le sigue, en una primera tentativa o «vía de acceso» hacia el proyecto filosófico de Deleuze, la definición del mismo como «inversión del platonismo». De modo que “la dificultad del comentario”, como veníamos anunciando, abandona allí el plano anecdótico y ratifica su valía como tema o, lo que es más importante, confirma su paso hacia el interior de la filosofía; ya que la hipérbole acerca de la “grandeza” de los textos conduce, en el breve escrito de Foucault, al motivo más profundo de la inversión, el cual resume, por así decirlo, el *theatrum* entero de la filosofía. En esta línea de dar con cierta complicidad o complejidad de la filosofía, lo relevante no es ya la dificultad del comentario ante “la filosofía de Deleuze”, sino la procedencia de la misma del interior de la filosofía o de la *grandeza* de la filosofía. De ahí, y si seguimos a Foucault, que no pueda atribuirse en ningún momento la dificultad a la inversión, sino a la *grandeza* que conlleva «invertir el platonismo», pues el juego entre lo fácil y lo difícil no se centra en la maniobra de cambio, de conversión, sino en comprender la enorme magnitud que implica esta tarea. Y es que «invertir el platonismo» lleva como cosida la empresa de inscribirse en la filosofía entera, de recoger el alargado hilo de la filosofía desde *el manto* tendido por Platón, pues, como señalaba Foucault en la reseña que nos ocupa:

«Invertir el platonismo: ¿qué filosofía no lo ha intentado? ¿Y si definiésemos, en última instancia, como filosofía cualquier empresa encaminada a invertir el platonismo? Entonces, la filosofía empezaría con Aristóteles y no con Platón, empezaría desde este final del *Sofista* donde ya no es posible distinguir a Sócrates del astuto imitador; desde los propios sofistas que producían un gran alboroto alrededor del naciente platonismo, y a base de juegos de palabras se burlaban de su gran futuro.»<sup>65</sup>

La desproporcionada tarea de «invertir el platonismo» provoca la *grandeza* de los textos, a la cual, y sólo a la cual, ha de remitirse la dificultad del comentario. En esta maniobra, nótese una vez más, que lo importante no es tanto el objeto de inversión, «el platonismo», como el movimiento, la inversión, que define a toda filosofía bajo un modo de proceder, el cual, según especificaba Foucault en el fragmento citado, puede remontarse a aquella especie de captura ontológica desplegada en el *Sofista*. Por eso que el acento en este primer acceso, siempre provisional, a la obra de Deleuze no haya de ponerse tanto en

---

*mundo*, Valencia, Pre-Txtos, 2005; existe edición digital del texto en castellano en: «Derrida en castellano», [www.jacquesderrida.com](http://www.jacquesderrida.com)).

<sup>65</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p.8

el platonismo, sino en la inversión; o mejor aún, que haya de situarse en la inversión a costa del platonismo, es decir, al precio de que el platonismo deje de señalar un período de la filosofía para englobar así a la filosofía entera; pues todo comenzaría, parece ser, con ese «gran alboroto alrededor del naciente platonismo» iniciado por *el sofista*.

Anotemos entonces que la transformación del tema sobre “la dificultad del comentario” hacia la filosofía como tema requiere del motivo de la «grandeza» y, por consiguiente, del proceder mediante «la inversión del platonismo». En este tránsito es la inversión, a partir de la alusión a la grandeza implícita en la tarea, la que permite a Foucault asimilar en su comentario dicho proceder a la filosofía sin más. Recordemos que en este apuntar hacia la filosofía encontramos al menos dos argumentos que refuerzan la idea de dar con la actividad filosófica de un modo global, único o solitario, ni más ni menos originario, sino más depurado de los prejuicios discursivos ordinarios, menos contaminado de las exigentes parcelas del discurso escolar que convierten la filosofía en una actividad menor, secundaria o subsidiaria del cuidado, del orden y del brillo de los sistemas filosóficos. En este sentido destacan, por una parte, aquel ímpetu y vertiginosidad empleados por Foucault en deshacerse del hábito, quizá del prejuicio, de supeditar la filosofía a los períodos historiográficos convenidos, cuando, para aunar como de golpe la filosofía en el comienzo vertiginoso de su reseña, hace remontar el “platonismo”, y el procedimiento de inversión más allá de los marcos establecidos situando su comienzo en Aristóteles, en ese punto incierto del «final del *Sofista*», donde empieza a ser imposible seguir afirmando aquello de *nosotros los platónicos*... Y por otra parte, también es preciso subrayar que cuando hallamos el sentido laxo e integrador de la inversión en la exposición de aquel *teatro filosófico*, Foucault, al consignar el carácter «antiplatónico»<sup>66</sup> de toda filosofía, evita explícitamente aludir a algo así como una tradición o una historia a la que sumar esta o aquella filosofía, para referirse, sin más, a la filosofía, a la filosofía sin las vestiduras de la Historia o a la filosofía sin las galas invisibles de la Costumbre; pues, es en ellas, en este supuesto hilo argumentativo *de* la tradición o *de* la historia donde se garantizaría el reconocimiento de la “inversión” como un procedimiento por el que reconstruir de manera alternativa la magnánima Historia de la Filosofía, aplacando con ello el carácter renovador, innovador y revolucionario de la inversión. En todo caso, y según apuntaba Foucault, si el resultado de «invertir el platonismo» fuera una historia, ésta sería una «fantasmática platónica, y no una arquitectura de los sistemas.»<sup>67</sup> Descripción que sirve para delimitar aquí

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.9

el elemento genético de la *historia* en términos de ausencia,<sup>68</sup> según el cual, esta “historia fantasmagórica de la filosofía” escribiría, por así decirlo, aquello que precisamente es inaprehensible por cualquier historia, por cualquier *mito*, precisamente aquello que Platón escondía en lo más recóndito de los diálogos, y que Foucault planteaba, en el léxico terminológico marcadamente estructuralista de la época, como un «diferencial platónico» perteneciente a toda filosofía, y por ende, localizable también en la escritura de Deleuze. Si bien es cierto, como iremos desgranando en la presente investigación, que a medida que el filósofo francés va abandonando las posiciones más estructuralistas de su escritura, el mencionado «diferencial platónico» irá tomando posiciones secundarias en la composición de los problemas y en el desarrollo de los argumentos para permitir así el avance, o por así decir, la maduración, de un proyecto filosófico liberado de los callejones aporéticos a los que conducían los esquemas sincrónicos de aquella *conciencia despierta* y de aquella *inquietud del saber moderno* —como bautizara Foucault el pensamiento estructuralista en *Les mots et les choses*<sup>69</sup>—, y donde este «diferencial» reaparecerá posteriormente en la obra de Deleuze con un nuevo rasgo, con una nueva función estratégica, de punto de partida o de definición del *comienzo* de la filosofía, precisamente, en *Qu'est-ce que la philosophie?*.

En efecto, la «inversión del platonismo», que define el teatro entero de la filosofía, como ya es sabido, remite en lo fundamental a la exposición de la misma desarrollada en el primer apéndice de *Logique du sens*. El primer significado que se atribuye aquí a la «inversión» es, como se recordará, en todo deudor de Nietzsche. Y de manera más concreta, y a pesar de que el pasaje en cuestión no aparece citado, la expresión «renversement du platonisme» alude directamente a la fórmula procedente del fragmento póstumo perteneciente a los trabajos preparatorios de *Die Geburt der Tragödie*—, precisamente a aquella parte donde Nietzsche afirmaba: «Mi filosofía es un platonismo invertido».<sup>70</sup> Y si

---

<sup>68</sup> Esta categorización se encuadra en el texto, recordémoslo, en la pareja conceptual del exceso y el defecto que vincula o articula las series del significante y del significado.

<sup>69</sup> Cf.: M. Morey, “Para una política de la experiencia”, en M. Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Obras esenciales, vol.I, trad. M. Morey, Paidós, Barcelona, 1999, p.9.

<sup>70</sup> El fragmento pertenece al período de 1870-1871, y la cita, algo más completa, sería: «Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel (Mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más lejos esté del ente verdadero, puro, bello, mejor será. La vida aparente como fin)». *KGW*, t. III-3, 7 (156), p. 207. Recuérdesse también la exposición del mismo pasaje realizada por Martin Heidegger en *Nietzsche*, t. I, trad. cast. pp. 148-207. Quizá la inversión del platonismo puede servir como punto de inicio en los estudios comparativos acerca de las filosofías de Deleuze y de Heidegger. Así, para este último, como podemos seguir en los cursos que conforman el *Nietzsche*, el tema de la inversión, al cual Heidegger dedica al menos dos epígrafes, apunta principalmente hacia el origen de las diferencias entre *theoria* y *praxis* que divide el campo ontológico desde el platonismo, con la deriva hacia una doble categorización: por un lado, lo bello, que corresponde al dominio de lo artístico, y por otro, lo verdadero, que pertenece al ámbito del saber o de la ciencia. Al remarcar esta escisión como punto de arranque de la interpretación, Heidegger dota al tema de la inversión de cierto cariz

bien es cierto que el texto de Deleuze recupera, y además en varias ocasiones, algunos pasajes de otros títulos de la obra de Nietzsche donde se subraya la relevancia del procedimiento de inversión, estas referencias no son en ningún caso argumentos suficientes para afirmar algo así como que “la filosofía de Deleuze” se conforma con tomar el relevo o el lugar de Nietzsche, pues es necesario en primer lugar, y antes de nada, reintegrar dichas referencias, sobre la inversión, al contexto donde están ubicadas, precisamente allí, como después veremos más pormenorizadamente, donde vienen a reforzar la mayor parte de las veces la posición privilegiada de la idea de eterno retorno. Pero también, y en segundo lugar, porque es imprescindible considerar la trayectoria dibujada por dicha noción en los trabajos de Deleuze. Así, pues, es fundamental revisar las diferentes alusiones que a este respecto de la inversión hay en otras partes de *Logique du sens*, indagar en el papel que ésta desempeñaba en los estudios anteriores como *Nietzsche et la philosophie* y *Différence et répétition*, y sobre todo, cuestión que es necesaria para ganar una perspectiva más amplia de lectura, rastrear la transformación que el papel de la inversión sufre en las obras posteriores (lo que será objeto de estudio en el capítulo “Del tiempo para la filosofía: de la genealogía a la geofilosofía”). Ciertamente es que a partir de *L’anti-Œdipe* las apariciones del tema de la inversión son cuantitativamente menores, casi tangenciales, puesto que no ocupan ya el lugar privilegiado en los desarrollos escalonados tan característicos de la escritura de Deleuze, pero a nuestro juicio, la transformación de este tema es de un valor imprescindible para orientar aquello que podríamos considerar la trama o el tema, como decíamos antes, de la filosofía de Deleuze. En este sentido, y con objeto de calibrar la influencia de los antecedentes nietzscheanos en la cuestión de la inversión, es necesario integrar el análisis detallado de las citas y su contexto con la construcción de las líneas principales del pensamiento de Deleuze. Así, por ejemplo, no deben olvidarse las constantes llamadas de atención que aparecen a lo largo de las series de *Logique du sens* para tomar distancia respecto al camino vertiginoso abierto por Nietzsche. Es especialmente

---

nostálgico al leerlo en clave de búsqueda del origen o de lo auténtico, y que le hará integrar —como si fuera el último peldaño al que se llega en aquella “historia de cómo el mundo verdadero terminó convirtiéndose en fábula”—, la propuesta nietzscheana en esa especie de marcha o procesión de la historia del ser que corre empujado por las aguas de la metafísica, y que irremediablemente han de desembocar, según Heidegger, en el mar de la técnica. En cambio, y como estamos iremos mostrando en el presente trabajo, puede entreverse que esta lectura “historicista” no tiene lugar en el proyecto de Deleuze, y que, si acaso lo tuviera, sería bajo unas condiciones extremadamente precisas, y que por así decir, sería a cuenta y riesgo del propio devenir de la historia, de la irrupción de aquello que Nietzsche llamaba *lo intempestivo*. Si bien es cierto, que en esta determinación de las condiciones por las que puede asaltarse la historia, aquella escisión entre lo artístico y lo científico, juega a su modo un papel fundamental en la obra de Deleuze, que evoca, constantemente, ese encuentro necesario entre la poesía y la historia. Pero tendremos ocasión de volver sobre ello. Ahora tan sólo queremos apuntar hacia las disonancias entre ambos autores en su propuesta inicial en la interpretación del tema nietzscheano de la inversión del platonismo.

relevante, dentro de las distintas llamadas o advertencias que irrumpen en la lectura de la obra, el pasaje que abre el párrafo final de la decimoquinta serie, o “des singularités”, donde Deleuze subraya los riesgos y los peligros del método genealógico o *del medio* para renovar la filosofía. El riesgo de proceder según esta subterránea investigación que define la genealogía, se describe allí, en un estilo tremendamente bello e intenso, como sigue:

«En su propio descubrimiento, Nietzsche entrevió como en un sueño el medio de hollar la tierra, de acariciarla, de bailar y de devolver a la superficie lo que quedaba de los monstruos del fondo y de las figuras del cielo. Pero es cierto que se impuso una exigencia más profunda, más grandiosa, más peligrosa: en su descubrimiento vio un nuevo medio de explorar el fondo, de mirar con un ojo distinto, de discernir mil voces en sí mismo, de hacer hablar a todas estas voces, con el riesgo de ser atrapado por ese fondo que interpretaba y poblaba como nadie antes que él lo había poblado. No soportaba permanecer en la frágil superficie, cuyo trazado sin embargo había realizado a través de los hombres y de los dioses.»<sup>71</sup>

Donde la caracterización del fondo –del subsuelo o del yacimiento al que se accede a través de la genealogía–, en términos de «voz» y de «habla» no es baladí, pues además de estar en consonancia con las exposiciones de tipo etimológico elaboradas por Nietzsche para poner al desnudo los esquemas e ideales morales –pensamos en *Zur Genealogie der Moral*–, esta dicotomía cierra en *Logique du sens*, precisamente, la presentación del problema acerca de la naturaleza del *campo transcendental*, la cual se irá definiendo en la encadenación de las series como la “pantalla” *metafísica* que separa las palabras y las cosas. Y aunque sea aquí, tan sólo como aproximación provisional a esta cuestión, y para no alejarnos demasiado del hilo argumental de nuestra exposición, hemos de subrayar que en este recurso a la voz y al habla, que permite descubrir o «discernir mil voces en sí mismo», está implícita toda la problemática acerca de la dicotomía entre *langue* y *parole* que ocupa gran parte de las exposiciones del primer bloque de series de *Logique du sens*, y que lleva consigo la interrogación acerca de la constitución del sujeto, o de la subjetividad, lanzada de

---

<sup>71</sup> «Dans sa propre découverte, Nietzsche a entrevu comme dans un rêve le moyen de fouler la terre, de l'effleurer, de danser et de ramener à la surface ce qui restait des monstres du fond et des figures du ciel. Mais il est vrai qu'il fut pris par une besogne plus profonde, plus grandiose, plus dangereuse aussi: dans sa découverte il vit un nouveau moyen d'explorer le fond, de porter en lui un oeil distinct, de discerner en lui mille voix, de faire parler toutes ces voix, quitte à être happé par cette profondeur qu'il interprétait et peuplait comme elle n'avait jamais été. Il ne supportait pas de rester sur la surface fragile, dont il avait pourtant fait le tracé à travers les hommes et les dieux.» *LS*, p.131; trad. cast. pp. 141 y 142.



antemano, cierto es, con el convencimiento de que aquel *en sí mismo* o *en uno mismo*, sobre el que se erige el *subjetum*, es sólo el resultado de la errónea atribución, mediante la consideración *in abstracto* de la manifestación, de las *vócis* a esta supuesta figura del *en sí mismo*, cuya función, focalizando ahora únicamente en este plano lingüístico, sería la de conformar lo *individual* o lo *personal* ofreciendo la base para coligar todos y cada uno de los enunciados deslavazados del *habla*; esto es, y como nos indica la herencia latina, asegurando cierta unidad en la composición del habla, de la *fabŭla*. Cuando, y como se recordará, en aquellos pliegos de *Logique du sens* se afirmaba que «el campo trascendental es tan poco individual como personal: tan poco general como universal»,<sup>72</sup> tratando así de evitar caer en las mitificaciones o ficciones de la subjetividad.

Y quizá sea una extraordinaria coincidencia que el párrafo comentado nos dirija en su cierre hacia la dificultad que supone «permanecer sobre la frágil superficie», con esa alusión de tono trágico que nos remite a la clásica e irrevocable distancia entre los hombres y los dioses. Distinción ésta, tan característica del modo de pensar griego –modo que ocupaba los análisis originales de Nietzsche en *Zur Genealogie der Moral*–, y que nos recuerda aquella puesta en escena inicial del *Sofista*, donde el extranjero es presentado como el «verdadero filósofo»,<sup>73</sup> como aquel, precisamente, –y según van sumándose las caracterizaciones del mismo en la puesta en escena inicial del diálogo–, que corre el riesgo de ser tomado por *un dios*, *un loco* o *un niño* en su intento de depurar aquella confusión entre las figuras del filósofo, del político y del sofista; como si la inversión del platonismo que arranca aquí pasará por esa fina distinción que coloca al hombre siempre al borde del éxtasis, del vértigo o del paroxismo, rozando aquella especie de inocente o caprichosa locura de los dioses.<sup>74</sup> Y quizá, puede que no por casualidad, *Logique du sens* esté poblado de un sinfín de referencias a los “personajes” de dios, el loco y el niño –o a cierta niña llamada Alicia– que habrán de desempeñar, en este *teatro filosófico*, la parte que tienen asignada en el libreto de esta pieza titulada «inversión del platonismo». Y sin embargo, aún, a este nivel preparatorio es demasiado pronto para desenredar la madeja, la trama, que hace intervenir la noción de personaje como elemento de la filosofía y que nos permitiría, a su vez, afinar el análisis acerca del *tópos* que ocupa cada uno de ellos y de los conceptos, así como de los problemas, en los que están implicados. Pues, en efecto, la relación entre las palabras y las

---

<sup>72</sup> «Mais le champ transcendantal n'est pas plus individuel que personnel –et pas plus général qu'universel.» *LS*, p.121; ed. cast. Surcos, p. 132

<sup>73</sup> *Sofista*, 216 d

<sup>74</sup> Sobre estas comparaciones con un dios, un loco y un niño en el *Sofista*, a parte del mencionado pasaje donde se establecen los extremos del *lógos* entre el dios y el loco, pueden consultarse también las referencias en 242 a y 249 d relativas a la figura del loco y del niño respectivamente.

cosas no es la misma ni en el loco, ni en el niño, ni en el dios, y por ende, tampoco lo es el modo como se articula el campo trascendental.

Es preciso recordar, al afrontar la cuestión acerca de la distancia respecto a la genealogía como método para provocar el giro o la revolución del platonismo, la aparición de cierta sentencia relacionada con el tema de la inversión en un momento posterior de la obra de Deleuze. Situándonos ahora en *Mille Plateaux* podemos comprobar cómo se accede a un sentido más estrecho o específico del procedimiento de inversión a través del alejamiento explícito del método genealógico. Y sin embargo, y a pesar del carácter restringido de la lectura, este distanciamiento ha de permitir una perspectiva más panorámica de la propuesta de inversión con la que Deleuze mide y evalúa los planteamientos nietzscheanos para elaborar, apoyándose en ellos, cierto es, su proyecto filosófico. El dictamen, que ya no advertencia, según aparecía entonces en la “Introduction: Rhizome” de *Mille Plateaux*, recoge de modo condensado el sentido más o menos estratégico que la «renversement du platonisme» tiene en eso que hemos llamado *la filosofía de Deleuze*, y a su vez, ofrece un claro apunte acerca del lugar que en la misma ocupa el *medio* hallado por Nietzsche y el aparato crítico descubierto para alcanzar este extremo hundido, “profundo”, del pensamiento. En el texto en cuestión, que abre el segundo volumen de *Capitalisme et schizophrénie* —hermosa y paradójicamente publicado cuatro años antes de la obra que introduce— encontramos la sentencia que afirma: «El rizoma es una antigenealogía».<sup>75</sup> Con esta sentencia el filósofo francés enuncia ahora de manera contundente, empleando para ello una oración de predicado nominal con la que dotar su posición de un mayor impacto o consistencia, el importante alejamiento que se procura respecto a la genealogía. Dicho distanciamiento, que aún se hace más evidente en la ausencia de complementos que acompañen con las posibles matizaciones la unión de los sintagmas en el hueco abierto por la cópula, debe de servir para advertirnos sobre posibles reducciones de tipo evolucionistas orientadas a convertir en un discurso lineal y heredado el tema de la inversión. Pues, como puede comprobarse si se avanzan unas pocas páginas en la lectura de aquella introducción, el tema de la inversión reaparece con una fuerza y un sentido antes tan sólo insinuados cuando en la exposición se vinculan las características principales del concepto de rizoma a distintas disciplinas, donde destaca, por encima de todas, y aunque en esta preferencia es inevitable reconocer cierto aire nietzscheano, la estrecha relación de este concepto con la literatura, y en particular, con la literatura

---

<sup>75</sup> «Le rhizome est une antigénéalogie.» *MP*, p.18; trad. cast. p. 16

anglosajona. Esta elección, completamente premeditada, concede a la literatura una posición privilegiada respecto a otras disciplinas y la convierte, a su vez, en elemento fundamental, en una especie de interlocutor o referente indispensable en la transformación del modo de comprender la actividad filosófica, del *modus operandi* que caracteriza a la misma. Mas, en lo que concierne a esta ocasión, a este pasaje al que nos referimos, la literatura sirve para contextualizar la frase localizada hacia el final de la introducción del mentado volumen de *Capitalisme et schizophrénie*, donde Deleuze y Guattari resumen, por así decir, el programa filosófico *futuro* como la tarea consistente en «instaurar una lógica del Y, invertir la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo.»<sup>76</sup> Donde ahora el término «renversement», como puede comprobarse, no acompaña a «platonismo», ya no aparece «renversement du platonisme», sino, y he aquí el caballo de Troya del proyecto filosófico de Deleuze –de Deleuze y Guattari, no olvidemos que se trata de un trabajo conjunto–, donde «renverser», usado ahora en infinitivo y no por casualidad, acompaña a «ontologie». Y en efecto, podríamos volcar «renverser» por «derribar», como aparece en sendas ediciones en castellano<sup>77</sup> del texto, pero esta decisión léxica o terminológica nos impediría disponer, al orientarnos hacia una lectura anquilosada en la confrontación o en la oposición, de la amplitud de miras suficiente para comprender el horizonte entero sobre el que se describe *la filosofía de Deleuze*. Pues esta cuestión de cómo llega a suceder eso de “derribar” la ontología se enuncia en el giro que desplaza la presencia omnímoda del ser para dejar el hueco, ahora sí, la límpida blancura necesaria, para que sea ocupado por la conjunción, siempre liberatoria, que equipara cualquiera de las secuencias posibles, de las enumeraciones o relaciones existentes, al eliminar, al derrocar, o al “derribar”, todo atisbo de jerarquía; ya que su presencia, su función, sólo tiene lugar cuando coinciden azarosamente al menos dos astros, más allá de toda metáfora, en la misma casa celeste. Se trata entonces, y he aquí *la tarea futura*, de desbancar el ser, de sustituir el «EST» para dejar paso al *entre*, a la conjunción, al *y* o al «ET». Aunque más bien habría que expresar con extremo cuidado este canje, esta especie de transformación que *acaba de una vez por todas con la lógica del juicio*, y libera el espacio predicativo para desatar el sujeto, para «destituir el fundamento», para dejar evadir aquella ese, aquel lugar privilegiado que está desde la Modernidad como en el intermedio de la ontología, del «EST», según nos indica el capricho de la lengua francesa, para dejar caer aquella ese inmiscuida, interpuesta entre las cosas y las

---

<sup>76</sup> «Plus encore, c'est la littérature américaine, et déjà anglaise, qui ont manifesté ce sens rhizomatique, ont su se mouvoir entre les choses, instaurer une logique du ET, renverser l'ontologie, destituer le fondement, annuler fin et commencement.» MP, p.37

<sup>77</sup> Respectivamente páginas 57 y 19 en las ediciones de 1977 y 1988,; ambas traducciones, la de *Rhizome (Introduction)* y *Mil Plateaux*, a cargo de J. Vázquez y U. Larraceleta para la editorial Pre-Textos.

palabras, en todas y cada una de las relaciones, y que en su caída deja descubrir la acendrada presencia del «ET».<sup>78</sup> El párrafo al que nos referimos, y que cierra aquella “Introduction: Rhizome”, hace mención explícita de esta vinculación del concepto de rizoma con el *medio*, con el *entre* a través del recorrido, del trazo abierto o dibujado por la literatura:

«Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción "y...y...y...". En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿A dónde vais? ¿De dónde partís? ¿A dónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). Kleist, Lenz o Büchner tienen otra manera de viajar y de moverse, partir en medio de, por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar. La literatura americana, y anteriormente la inglesa, han puesto aún más de manifiesto ese sentido rizomático, han sabido moverse entre las cosas, instaurar una lógica del Y, invertir la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo. Han sabido hacer una pragmática. El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.»<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> En *Dialogues*, obra escrita junto a Claire Parnet y publicada en 1977 (posteriormente en la edición de 1995 se incorporará como anexo el ya mencionado capítulo V, “L’actuel et le virtual”), Deleuze explicaba este trasegar del verbo a la conjunción como sigue: «Substituer le ET au EST. A et B. Le ET n’est même pas une relation ou une conjonction particulières, il est ce qui sous-tend toutes les relations, la route de toutes les relations, et qui fait filer les relations hors de leurs termes et hors de l’ensemble de leurs termes, et hors de tout ce qui pourrait être déterminé comme Etre, Un ou Tout. Le ET comme extra-êtré, inter-êtré. Les relations pourraient encore s’établir entre leurs termes, ou entre deux ensembles, de l’un à l’autre, mais le ET donne une autre direction aux relations, et fait fuir les termes et les ensembles, les uns et les autres, sur la ligne de fuite qu’il crée activement. Penser *avec* ET, au lieu de penser EST, de penser *pour* EST: l’empirisme n’a jamais eu d’autre secret. Essayez, c’est une pensée tout à fait extraordinaire, et c’est pourtant la vie.» *D*, p.71; trad. cast. p.68

<sup>79</sup> «Un rhizome ne commence et n’aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-êtré, *intermezzo*. L’arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement d’alliance. L’arbre impose le verbe « être », mais le rhizome a pour tissu la conjonction « et ... et ... et ... ». Il y a dans cette conjonction assez de force pour secouer et déraciner le verbe être. Où allez-vous? d’où partez-vous ? où voulez-vous en venir? sont des questions bien inutiles. Faire table rase, partir ou repartir à zéro, chercher un commencement, ou un fondement, impliquent une fausse conception du voyage et du mouvement (méthodique, pédagogique, initiatique, symbolique...). Mais Kleist, Lenz ou Büchner ont une autre manière de voyager comme de se mouvoir, partir au milieu, par le milieu, entrer et sortir, non pas commencer ni finir. Plus encore, c’est la littérature américaine, et déjà anglaise, qui ont manifesté ce sens rhizomatique, ont su se mouvoir entre les choses, instaurer une logique du ET, renverser l’ontologie, destituer le fondement, annuler fin et commencement. Ils ont su faire une pragmatique. C’est que le milieu n’est pas du tout une moyenne, c’est au

Así, pues, el concepto de rizoma queda definido según la preponderancia del *medio*, del *intermezzo*, según esta nueva disposición del pensamiento que permite acoger la conjunción, el Y o el ET, el *intermedio* o el *entre*, como nueva categoría del pensar. En esta transformación, como acabamos de mostrar, la literatura jugará un papel primordial al facilitar, según la posición que le conceden Deleuze y Guattari en su itinerario filosófico, la exploración o la experimentación de este nuevo terreno, de esta nueva atmósfera que nace a partir de esa especie de hueco en blanco localizado entre dos semitonos, y de donde nacerá el *tema* de la filosofía futura, la *composición* del futuro pensar.

\* \* \*

## Parte segunda o filosofía de los rivales: Platon y Nietzsche

Delimitados, pues, los antecedentes de la inversión, e insinuado el alcance del tema, podemos reconocer la posición original que cobra la idea de «renversement du platonisme» en el conjunto de la obra de Deleuze, insertado como está, por decirlo así, como un novedoso papel que colabora en el despliegue de la trama filosófica, que avanza siempre desarrollándose hacia *la captura del pensar*. Y sin embargo, existe cierto riesgo de equívoco para la filosofía cuando dicha “captura” es delimitada como «inversión del platonismo». Este malentendido es inherente a la inversión, y está más allá, o más acá, de la confrontación de los textos y de la delimitación de los antecedentes; sino que está inscrito en cada pliegue, en cada paso del proceso. Según advertía el propio Deleuze en la definición que encabeza aquel apéndice titulado “Simulacre et philosophie antique”, donde ha de localizarse la exégesis de este proceso, la tarea de invertir el platonismo no consiste – siguiendo en este punto también a Nietzsche – en «la abolición del mundo de las esencias y del mundo de las apariencias.»<sup>80</sup> Cuando esto ocurre así, cuando la fórmula es tomada en este sentido, la inversión se apoya en el error de aceptar esta supuesta diferencia irreconciliable entre esencias y apariencias, de modo que desplaza, o inclina, la filosofía entera hacia un terreno donde constantemente habrá de encontrarse como en estado de liza, *como en un campo de batalla de inacabables disputas bautizado como metafísica*, donde todas sus

---

contraire l'endroit où les choses prennent de la vitesse. *Entre* les choses ne désigne pas une relation localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement, mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui les emporte l'une *et* l'autre, ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend de la vitesse au milieu.» *MP*, p.37; trad. cast. p.29.

<sup>80</sup> *LS*, p. 292; trad. cast. p.295

maniobras, todas sus incursiones conceptuales estarían destinadas a resolver o recusar esta diferencia. Esta tarea, explicaba Deleuze, delimita un proceder para la filosofía que «se remonta a Hegel, o mejor aún a Kant», el cual difícilmente puede responder a las exigencias del proyecto de inversión por el que Nietzsche definía «la tarea de su filosofía o, *más generalmente*, la tarea de la filosofía del futuro»<sup>81</sup>. Este sentido más débil de dos mundos en liza, para hacer digerible la asimilación de la inversión —recuérdese lo dicho sobre la opción de volcar «renverser» por «derribar»—, amplía el lazo sobre la filosofía hasta integrarla en el libreto de la Historia Universal, con mayor o menor protagonismo, según el reparto de papeles asignado entre las ciencias, pero siempre con la condición de atenerse única y exclusivamente a la tarea, a la acción, de solventar aquella distancia entre “mundos”, de representar siempre el papel conciliador de las discrepancias, en cada acto inconmensurables, entre la *mundana* opinión y el pensamiento. De ahí que la advertencia ocupe en la definición de la inversión —abre, recordémoslo, aquel primer apéndice de *Logique du sens*— una posición privilegiada para evitar el equívoco de considerar únicamente la tarea de la filosofía como continuación del platonismo, del *jorismos* entre lo contingente y lo necesario, lo mortal y lo divino, o entre lo esencialmente mortal y lo aparentemente cotidiano. A la advertencia, pues, de considerar la filosofía bajo el prisma del sentido más débil de la inversión es necesario contraponer una lectura que revoque o altere a la filosofía misma, que disponga las interrogaciones que hagan temblar *las lecciones* de aquella Historia de la Filosofía. Esta intención queda reflejada en la utilización por parte de Deleuze de la conjunción disyuntiva en el texto en su acepción inclusiva e integradora, según la frase citada *supra*, que conduce de la tarea propia de la filosofía de Nietzsche a la inclusión más amplia, “más general”, «de la tarea de la filosofía futura», de toda filosofía. Este ensanchamiento de la filosofía, que va más allá de una aclaración exegética del concepto de inversión, apunta hacia el sentido de dicho proceder para clarificar o señalar que lo que allí está en juego no es tal o cual período, tal o cual sistema reconocible en el librito de la Historia de la Filosofía, sino, el *modo* de la filosofía, la manera de hacer filosofía o de construir la filosofía; donde la referencia temporal al futuro, como veremos, viene a remarcar el *modo* de ese hacer, más que a sumar una indicación de tipo cronológica. Además, esta apertura del sentido del proceso de inversión que permite recoger la actividad filosófica en su conjunto, la entera filosofía, encuentra en la aclaración del equívoco, o la confusión de tomar el proceso por una mera continuación del platonismo, la reafirmación de esta amplitud del sentido cuando se caracteriza en en una primera ocasión el platonismo

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, cursiva nuestra.

como «la *Odisea* filosófica»<sup>82</sup> y, en una segunda, cuando se achaca a éste la fundación de «todo el ámbito que la filosofía considera como suyo».<sup>83</sup> Y sin duda, ambas alusiones apuntan al sentido soterrado, profundo, subterráneo —será necesario descender de la mano de Nietzsche hasta aquellos infiernos para iniciarse—, que Deleuze descubre como la auténtica motivación del platonismo; pero, a su vez, estas apostillas acerca de aquel interés oculto del platonismo sirven para integrar, para ensanchar, para asimilar dicho proceder como el único zapato que la filosofía calza y del cual, parece ser, y hasta la llegada de Nietzsche, no puede desprenderse para hacer camino. Por eso, cuando al comienzo del apéndice, nada más lanzar la pregunta acerca de qué significa invertir el platonismo, Deleuze señala la confusión de considerar el procedimiento de inversión como mera recusación de la diferencia entre “los mundos de la apariencia y de la esencia”, y despacha la cuestión invalidando, en las últimas líneas del primer párrafo, la forma entera en que la filosofía ha desarrollado su tarea al hilo de este equívoco por ser demasiado vaga, porque considerada en su proceder —es decir, según el modo de “hacer” guiado por la interpretación débil de la inversión—, éste resulta demasiado «abstracto», demasiado laxo o impreciso, tanto, como oscuro. De manera que la confusión se ilumina, se esclarece cuando Deleuze denuncia la ineficacia que resulta de tomar «la inversión del platonismo» como recusación de la distancia entre “los mundos de la apariencia y de la esencia”, porque «deja en la sombra —según explicaba el filósofo francés— la motivación del platonismo»,<sup>84</sup> la intención oculta que éste entrañaba, las sombras que lo alimentan y lo alimentaban. Una motivación que viene definiendo desde Platón —recordemos aquello de “desde el final del *Sofista*”— la tarea de la filosofía, a saber: *acorrallar la diferencia, encerrar la diferencia monstruosa*.<sup>85</sup> Por eso que el sentido fuerte, certero, de la inversión haya de apuntar en otra dirección, aunque lleve consigo transformar el enfoque de su definición, pues, según afirmaba Deleuze: «Invertir el platonismo ha de significar, por el contrario, sacar a la luz esta motivación, «acorrallar» esta motivación: como Platón acorralla al sofista»<sup>86</sup>. De manera que

<sup>82</sup> LS., Surcos., p.296. La misma expresión puede encontrarse en un contexto donde además los argumentos y el tema son casi idénticos en *Critique et clinique*. Título, por otra parte, muy posterior a la obra que nos ocupa ahora, pues entre ambas hay nada menos que veinticuatro años, y que confirma la permanencia, o la consistencia, de las tesis fundamentales de la lectura de Deleuze acerca del platonismo. En CC, pp.170-171; trad. cast. pp.189-191.

<sup>83</sup> LS., Surcos, p.301.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Recordemos aquel capítulo de *Différence et répétition*, “La différence en elle-même”, donde el concepto de diferencia es expuesto desde el primer párrafo, y frente a la precomprensión empírica que lo domina, en términos de “lo monstruoso”. Allí podemos leer en este sentido: «La pensée «faire» la différence, mais la différence, c’est le monstre.» DR, p.44, trad. cast. p.62.

<sup>86</sup> El texto que en este párrafo hemos desgranado, como se recordará, es el correspondiente al primer punto y aparte del epígrafe “Platon et le simulacre”, el cual citamos a continuación de manera íntegra: «Que signifie «renversement du platonisme»? Nietzsche définit ainsi la tâche de sa philosophie, ou plus généralement la

el proceso de inversión ha de consistir en esclarecer este interés último, esta inclinación que alimenta la afanosa labor de la filosofía como persecución de la diferencia, hasta el punto donde una vez puesta de manifiesta la auténtica motivación del platonismo no sea necesario plantear la inversión como una mera conversión o una transformación del mismo, sino como un giro, como un giro revolucionario, aparentemente tan sencillo e inocente como pudiera ser la vuelta del guante<sup>87</sup> sobre sí mismo; un giro donde a simple

---

tâche de la philosophie de l'avenir. Il semble que la formule veuille dire: l'abolition du monde des essences *et* du monde des apparences. Toutefois un tel projet ne serait pas propre à Nietzsche. La double récusation des essences et des apparences remonte à Hegel, et, mieux encore, à Kant. Il est douteux que Nietzsche veuille dire la même chose. Bien plus, une telle formule du renversement a l'inconvénient d'être abstraite; elle laisse dans l'ombre la motivation du platonisme. Renverser le platonisme doit signifier au contraire mettre au jour cette motivation, «traquer» cette motivation — comme Platon traque le sophiste.» *LS*, p.292

<sup>87</sup> Deleuze se refiere a la paradoja de los objetos simétricos en la introducción a *Différence et répétition* (p. 23; trad. cast.39) al hilo de la presentación de la repetición como «diferencia sin concepto», como mínimo común (denominador) que permite perfilar, en el espacio y en el tiempo, una determinación particular en la intuición al margen del concepto. Recordemos que en Kant la imposibilidad de equiparar los objetos simétricos como la mano izquierda y la derecha – la oreja izquierda y la derecha también son mencionadas en esta anatomía del espacio— «a pesar de toda la igualdad y semejanza» que reflejan ante el espejo, suponía la irreductibilidad de las propiedades espaciales a las reglas del entendimiento; a saber, la resistencia de la intuición a ser incorporada, reducida, de manera absoluta al concepto, poniéndose así de manifiesto que ambas (*re*)presentaciones de los fenómenos son naturalezas, por así decirlo, irreconciliables, salvo por la sumisión –al menos en el plano gnoseológico– de las formas de la sensibilidad a las *categorías* del entendimiento. A pesar, incluso, de que esta facultad activa de la razón adoleciera siempre en Kant de la necesidad de colmar esos continentes con materiales o mercancías provenientes de la percepción, pues al fin y al cabo, como el propio Deleuze señalaba en su monografía sobre Kant, la *KrV* es una especie de crítica de “la razón impura” ya que en su aspecto negativo, la crítica apunta hacia el uso dogmático de la misma, allí, precisamente, donde nuestros conceptos han perdido como el pie con la experiencia, la cual es el origen de todo nuestro conocimiento, o como aparecía en la primera edición de la *KrV*, «el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles». Dicha irreductibilidad, puesta de manifiesto en la incongruencia de tomar la izquierda por la derecha, así, y según el mismo Kant, como ocurre en el ejemplo de los guantes, remite a una *diferencia interna* (*innere Verschiedenheit*) que tan sólo puede ser aprehendida «en la intuición inmediata» de manera pura y *a priori*. Condición ésta que únicamente puede cumplirse haciendo extensible las formas concretas de esta intuición del límite izquierdo del espacio y el derecho al dominio entero del mismo. De modo que la cuestión de la diferencia interna de las representaciones de la intuición se desplaza hacia la consideración de una «relación externa» en el marco más amplio del espacio entero y del consiguiente reparto de las coordenadas del mismo. Éste es el motivo, viene a decir Kant, de que «la diferencia entre cosas semejantes e iguales, pero incongruentes (por ejemplo, espirales de sentido contrario), tampoco podemos hacerlas inteligibles mediante concepto alguno, sino sólo mediante la relación con la mano derecha y la izquierda, lo cual remite inmediatamente a la intuición.» Y acto seguido, en la observación que Kant añade, menciona en primer lugar la exigencia para la matemática de referirse únicamente a los objetos de nuestra representación y no a la cosa en sí, si esta ciencia quiere tener “realidad objetiva”, de modo que sus proposiciones no sean como «meras criatura de nuestra fantasía poética» (en *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, y en especial la “Primera parte de la principal cuestión trascendental: ¿Cómo es posible la matemática pura?”, para lo aquí expuesto, véase el §13; en la trad. cast. de M. Caimi para Akal, Madrid, 1999, ed. bilingüe, pp. 93 y ss). Veremos más adelante qué sucede cuando se quiebra la paradoja y aquella relación externa, que aseguraba, recordémoslo, en lo más inaccesible e inexplicable de la intuición “la diferencia interna”, es pervertida de manera que en el espacio predomina la indiferencia del arriba y del abajo, del poniente y el oriente, imponiéndose la desorientación absoluta como ocurría en aquel cuento de J. G. Ballard, “Informe sobre una estación espacial no identificada”, donde el espacio no deja de crecer incomprensiblemente a medida que se recorre y explora, aumentando, en una relación exponencial los terrores y la fantasía de aquellos que tenemos que morar en él. O, incluso, en aquel cuento aún más “ siniestro” relatado por Marx donde el capitalismo transforma en indiferentes las relaciones de las mercancías, arrebatándoles con aquella insidiosa exigencia del frenético *intercambio*, una ubicación, un lugar o un espacio. De forma que ahí sí, en aquella nueva relación descubierta para nuestro conocimiento por Marx entre capital variable y relativo, se establece la posibilidad de equiparar mercancías, alterando por



vista el cambio es insignificante, pero donde se ha revertido *la situación, el lugar*, hasta arribar al punto donde se traspasan todas aquellas categorías que van siempre emparejadas como el afuera y el adentro, el exterior y el interior, el derecho y el revés, y que organizan nuestro viejo pensamiento. Precisamente allí donde se traspasan estas parejas y donde ya nos resulta imposible la diferencia entre izquierda y derecha, pues ahora el giro ha convertido la pareja de guantes, por decirlo así, en absolutamente reversibles, en completamente indiscernibles. Y esto, a pesar de que una vez vueltas a enfundar nuestras categorías notemos la leve extrañeza de que no corresponden con lo que esperamos; de que no corresponden, como los guantes, con la mano que los aguarda. Pero lo que nos asalta entonces, lo que aparece como incómodo, no es su diferencia, sino algo aparentemente tan nimio, tan insignificante, como su indiferencia ante la ruptura de nuestra relación con el espacio, con los esquemas de nuestras intuiciones, con los parámetros de nuestra sensibilidad..., en definitiva, con nuestras volubles e imprevisibles formas estéticas. Y es por aquí, en gran medida, que la inversión empieza a cobrar toda su relevancia en Deleuze, pues recordemos que es precisamente en este “Platon et le simulacre” donde se afirma aquello de que la «estética sufre de una dualidad desgarradora.»<sup>88</sup>

Aún es pronto para adentrarnos en esta revolución de las formas de la estética. Aún tenemos que ganar la perspectiva de la *obra*, de la “*opera aperta*” que es la filosofía de Deleuze. Pero sin duda, y como ya es sabido, el tema de la inversión remite en los argumentos empleados por el filósofo francés para su desarrollo a la noción de simulacro y, por ende, a la crisis derivada del derrumbamiento de un modo preponderante de pensamiento angostado y agotado en el recurso al original, donde el síntoma principal, que deja translucir esta crisis, parece ser cierto nihilismo oscuro y pesimista al que ha conducido inexorablemente la debilidad de este modo del pensamiento fatigado, *aburrido* quizá, en la búsqueda de paradigmas o modelos como única moneda de canje que el mundo occidental, el *american way of life*,<sup>89</sup> emplea para solventar sus negocios con la opinión y los valores que

---

consiguiente toda las formas de los continentes de nuestra representación. De modo que ahora este manto vale lo mismo que este lienzo.

<sup>88</sup> «L'esthétique souffre d'une dualité déchirante.» LS, p.300; trad. cast. p.302

<sup>89</sup> Recuérdese, más allá del sentido laxo que pudiera tener esta expresión, que en la interpretación de Hegel en Francia determinada por la lectura de Kojève, éste señalaba el *american way of life* «como el género de vida propio del período post-histórico» al que arriba el hombre –palabra gruesa donde las haya– «después del fin de la Historia», y exponía la cercanía del hombre con el animal en esta posterioridad del «fin de la Historia». En este sentido véase la sugerente e importante obra de Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale* (trad. cast. A. G. Guspinera *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005), donde el filósofo italiano expone, sobre todo en los capítulos “10. *Umwelt*” y “11. Garapata”, las líneas principales de una vinculación en torno al devenir animal del hombre en los pensamientos de Heidegger y Deleuze. También, y respecto a la mencionada lectura de Kojève, G. Agamben, *op. cit.*, cap. 3, pp.19-23.

ella promociona. No obstante, es demasiado pronto para achacar a los simulacros la responsabilidad de esta crisis, pues no está aclarado todavía cómo la mera intervención del simulacro ha podido desarticular la relación, supuestamente intrínseca, que formaba en el platonismo la clave de bóveda donde quedaba salvada la difícil tensión entre los muros del “mundo sensible” y las elevadas e inalcanzables representaciones plasmadas en aquella bóveda del “mundo inteligible”. Cabe cuestionarse si la mera irrupción de los simulacros es suficiente para echar por tierra semejante construcción, o si por el contrario, el simulacro es el término que ha venido a recoger todos aquellos restos, como si en su acepción más serena, la noción misma de simulacro llevara inscrita la herencia ruinoso del platonismo, aquella carga volátil del *no-ser*. Es pronto aún, pues, para alcanzar una definición del papel del simulacro en la inversión, pero si hemos de atender al programa que Nietzsche trazó para la inversión en el *Götzen-Dämmerung* (*Crepúsculo de los ídolos*), y que Deleuze necesariamente tiene presente, recordaremos que en el epígrafe titulado “Cómo «el mundo verdadero» acabó convirtiéndose en fábula” existe una progresión en cinco párrafos donde van sucediéndose las transformaciones desde el ideal platónico del sabio hasta la «eliminación» de la Idea de «mundo verdadero», término provisional para la inversión donde se abren o se descubren precisamente todos los posibles registros de la apariencia, de lo sensible, para disfrute y «jovialidad» de «todos los espíritus libres». Y sin embargo, el dominio despreocupado que ocasiona la refutación de la «Idea» no es el último peldaño, o la última viñeta, en esta breve *historia* de la inversión del platonismo, sino que Nietzsche se reserva un sexto y último párrafo donde ahuyentar cualquier atisbo de aquella división categórica entre verdad y apariencia, “mundo sensible” o “mundo inteligible”. Este párrafo viene a reiterar la eliminación del «mundo verdadero» en el desmoronamiento de toda provisionalidad congénita a lo aparente; en la caída, en definitiva, *de todo refugio de la apariencia*.<sup>90</sup>

Ahora bien, es cierto que invertir el platonismo significa, según especificaba el propio Deleuze, «mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias»,<sup>91</sup> pero para poder vislumbrar el sentido de esta equiparación, de esta nivelación de «derechos», es preciso remontar el tema de la inversión hasta el momento previo a la puesta en escena del simulacro en el teatro de la representación; precisamente hasta aquella honda

---

<sup>90</sup> *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*; trad. cast. A. Sánchez Pascual, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el matillo*, Alianza Editorial, en col. Biblioteca Autor, Madrid, 1998 [1ªed. en col. Libro de Bolsillo 1973], pp.57-58.

<sup>91</sup> «Renverser le platonisme signifie dès lors: faire monter les simulacres, affirmer leurs droits entre les icônes ou les copies.» *LS*, p.302; trad. cast. p.304

motivación que se esconde como hacia el final de platonismo y que quedaba especificada en la exclusión de los simulacros «del ámbito», del dominio, según leíamos anteriormente, «que la filosofía reconoce como suyo». La construcción de este margen, donde va a caer el concepto de “simulacre”, requiere previamente la definición, o la determinación, que establece como modo imperante para toda tarea, también para toda filosofía, «una voluntad de seleccionar, de escoger». Esta delimitación se hace explícita cuando Deleuze, tras replantear el interrogante sobre la inversión, denuncia la verdadera motivación del platonismo, la cual, como ya hemos indicado, marca las lindes de la filosofía, las orillas de la escritura y del pensamiento:

«En términos muy generales, el motivo de la teoría de las Ideas debe ser buscado por el lado de una voluntad de seleccionar, de escoger. Se trata de producir la diferencia. Distinguir la «cosa» y sus imágenes, el original y la copia, el modelo y el simulacro. Pero ¿son válidas todas estas expresiones? El proyecto platónico sólo aparece verdaderamente si nos remitimos al método de la división. Porque este método no es un procedimiento dialéctico entre otros.»<sup>92</sup>

Y llama profundamente la atención que el filósofo francés introduzca la tesis principal acerca del tema de la inversión poniendo como entre paréntesis lo acertado o errado de dar por buenas aquellas nociones de copia y original, antes, incluso, de pasarlas por el cedazo del análisis donde han de cribarse sus vínculos y relaciones. No puede pasar desapercibido entonces a una lectura atenta que justo tras denunciar aquella «voluntad de seleccionar», Deleuze introduce la interrogación acerca de lo atiendo de aquellas «expresiones» que van a ser “separadas”; que, inmediatamente después de marcar la razón de ser del platonismo, nuestro autor deje caer la pregunta acerca de la validez de dichas «expresiones». Y es gracias a este giro inicial en la argumentación, que el texto nos permite cavilar que el atinar en el blanco por parte las nociones de «original, copia, modelo y simulacro», su acertar en la diana de la inversión depende, únicamente, de si se esclarece o se aprehende al principio, como en el momento previo e inasible del comienzo de la disputa, la acción más general, la perspectiva más amplia que motiva el platonismo y que

---

<sup>92</sup> «En termes très généraux, le motif de la théorie des Idées doit être cherché du côté d'une volonté de sélectionner, de trier. Il s'agit de faire la différence. Distinguer la « chose » même et ses images, l'original et la copie, le modèle et le simulacre. Mais toutes ces expressions se valent-elles ? Le projet platonicien n'apparaît vraiment que si nous nous reportons à la méthode de la division. Car cette méthode n'est pas un procédé dialectique parmi d'autres.» *LS*, p.292; trad. cast. p.295

queda descrita provisionalmente como el ejercicio de «distinguir la «cosa» y sus imágenes». Para comprender, pues, la noción de “simulacre” y las implicaciones que conlleva es preciso esclarecer en primer lugar que aquello que conmueve al platonismo —a la filosofía entera entendida, claro está, como el relevo del platonismo, aquel antiplatonismo que señalaba Foucault—, se dirime por entero en cierta inclinación, en cierta tendencia hacia una «voluntad de seleccionar, de escoger», la cual se muestra «verdaderamente» —y anótese como de pasada que Deleuze introduce aquí una condición— «si nos remitimos al método de la división». Este método, y aunque no sea el único elemento que interviene en el discurso *dialogico* —pues, y como se recordará, es necesario recurrir al mito por la aparente quiebra de la división—, es el proceso de ejecución por antonomasia de aquella «voluntad de seleccionar», ya que conduce escalonadamente, con parsimonia y frialdad, la distinción de «lo puro y lo impuro», de «lo auténtico y lo inauténtico»,<sup>93</sup> sin necesidad de apoyarse en secuencia lógica alguna; cuestión ésta que había acertado a señalar el Estagirita —según trae a colación Deleuze en el inicio de “Platon et le simulacre”— cuando en los *Primeros analíticos* exponía que la *dihairesis* adolece siempre de la ausencia del término medio, lo que convierte la división, tomada así como un razonamiento susceptible de validez, necesariamente en «un silogismo malo o ilegítimo»<sup>94</sup>. Y sin embargo, esta irregularidad en la estructura formal de la división es vista por Deleuze como un argumento favorable para poner de relevancia el interés de seleccionar, de sesgar sin “razón” o sin *lógos*, sin término medio que asegure la argumentación válida por la cual, por ejemplo, la definición del «pescar con caña se encuentra del lado de las artes adquisitivas»,<sup>95</sup> en lugar de situarse en aquel otro lado de las técnicas o de las artes productivas, para destacar, decíamos, dicha voluntad frente al supuesto de un método orientado a la mera especificación del género, según el proceder del razonamiento silogístico. Cuando, en definitiva, la predisposición de la división, según evidencia la falta de término medio señalada por Aristóteles, no puede ser la de la minuciosa ejecución del desplegable del género en sus respectivas especies, como si de una indexación de familias se tratará, pues sin duda faltan las “razones”, los argumentos, que no los “motivos”, como ocurre en toda familia, para concluir que en *el libro de los seres imaginarios*, por ejemplo, los animales de dos patas han de disponerse junto a aquellos que se detienen ante el espejo para peinarse los cabellos con un peine de oro; lo cual pone de

---

<sup>93</sup> «Le but de la division n'est donc pas du tout de diviser un genre en espèces, mais plus profondément de sélectionner des lignées: distinguer des prétendants, distinguer le pur et l'impur, l'authentique et l'inauthentique. D'où la éphore constante qui rapproche la division de l'épreuve de l'or.» *LS*, p.293; trad. cast. p.296

<sup>94</sup> *LS*, p. 293; trad. cast. p.295

<sup>95</sup> *Ibid.*

manifiesto que la división está diseñada para servir de criba, para separar la cáscara, a pesar de que ésta, como «el pelo, la mugre y el lodo»,<sup>96</sup> se empeñe en adosarse siempre a la superficie de las cosas. Y es bajo esta perspectiva, dentro de este interés selectivo que promueve el platonismo, que el simulacro desempeña su rol, que articula su posición en la escena de la representación junto al resto de nociones: copia, Modelo o Idea. Pero también es por encontrarse en este escenario que el simulacro destaca en la lectura que Deleuze realiza de la inversión; siempre avanzando por este filo de navaja de la elección, siguiendo este fino hilo de la selección, del corte o el tajo, asignándole al simulacro una especie de papel protagonista, quizá de eterno perdedor o de rebelde sin causa ni finalidad, abocado, precisamente por esta falta de *télos*, de orden y de jerarquía, a revolverse contra aquello que lo oprime y lo hunde, y así poder arremeter contra toda marca, santo o seña, que invoque a la supeditación. De modo que la noción de simulacro<sup>97</sup>, en el empleo que ocupa dentro del proyecto filosófico deleuzeano, ha de ubicarse en todo momento en este contexto más amplio, en esta escena más polémica de la selección, donde la dialéctica –y con ella la *dibáiresis*– queda definida bajo el foco de la motivación o del fin último que orienta el platonismo, y que la descubre, más allá de su aspecto supuestamente neutral e inocente, como una «dialéctica de la rivalidad», «una voluntad de seleccionar». Y es por esto, que cuando Deleuze se refiere al platonismo como la gran «*Odisea* filosófica» especifica inmediatamente el modo en que ha de interpretarse la dialéctica, y con ella el método de división, para poner de manifiesto la intención “profunda” que esconde y que la determina como una «dialéctica de los rivales». En este sentido podemos leer:

«El platonismo es la *Odisea* filosófica; la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*), una dialéctica de los rivales o de los pretendientes: la esencia de la división no aparece a lo ancho, en la determinación de las especies de un género, sino en profundidad, en la selección del linaje. Seleccionar las pretensiones, distinguir el verdadero pretendiente de los falsos.»<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> *Ibid*,

<sup>97</sup> Cuando Deleuze incorpora el término *simulacre* al léxico de sus análisis, dicha noción ya estaba asentada, aproximadamente, desde comienzos de la década de los cincuenta, en el vocabulario terminológico de la filosofía francesa. Así, y por nombrar algunos ejemplos distanciados en el tiempo, Jean-Paul Sartre en *L'Imagination* (PUF, París, 1936), utiliza el término *simulacre* referido a Epicuro, y Roland Barthes, en *Mythologies* (Éditions du Seuil, París, 1957) lo emplea aplicado, casi de manera tangencial, a los análisis de aquella «geografía social» donde se analizaban los estereotipos que conformaban el mito burgués (cf., R. Barthes, *op.*, cit., tard. cast., H. Schmucler, Siglo XXI editores, Madrid, 1999, p.133 [1ª ed. en cast., 1980]).

<sup>98</sup> «Le platonisme est l'*Odyssée* philosophique ; la dialectique platonicienne n'est pas une dialectique de la contradiction ni de la contrariété, mais une dialectique de la rivalité (*amphisbetesis*), une dialectique des rivaux

Seleccionar, distinguir. Estos son los infinitivos que definen la acción de la filosofía, es decir, la «motivación del platonismo» o el interés último del mismo. Y esta caracterización del platonismo es reafirmada, es sustentada, según Deleuze, por la intervención del *mito*, por el aparente fracaso de la división; pues, como leímos unas líneas más arriba, el «proyecto platónico» sólo se muestra «verdaderamente» cuando atendemos a dicho método, el cual, y he aquí lo que quisiéramos subrayar ahora, «no es un procedimiento dialéctico entre otros.»<sup>99</sup> En efecto, si continuamos los argumentos de Deleuze, la retirada del proceso de selección, el fracaso de la criba que va de derecha a izquierda, gesto característico de la *dibairesis*, es tan sólo aparente ya que la irrupción del *mythos*, el repliegue de la división en el diálogo platónico, no vienen a sustituir algo así como un método o un procedimiento fallido —nada más lejos, habría que añadir, de esta anacrónica visión basada en la refutación y el relevo de paradigmas—, sino que el mito interviene para asegurar un canon, una regla; para asegurar, precisamente, un modelo —cosa con la que aparentemente nosotros los modernos no podemos contar ya— que permita mantener en todo momento viva la selección, la distinción como actividad del pensamiento, como tarea específica de la filosofía... aun a costa de dejarla atrapada, cual Minotauro, en aquel laberinto inextricable de la distinción entre esencia y apariencia, el cual, todo sea dicho, haría las delicias del propio Dédalos. El mito interviene, como muestra Deleuze, para establecer el fundamento, pues «con su estructura siempre circular, es, ciertamente, el relato de una fundación.»<sup>100</sup> Y en este punto es imprescindible recordar que el filósofo francés en su lectura insiste en remarcar que el mito no es el recurso para cerrar el proceso dialéctico, sino, y como subraya en el apéndice que nos ocupa, que es precisamente todo lo contrario, que junto a la dialéctica, al arte siempre irónico del intercambio de pregunta y respuesta, el mito constituye la segunda potencia de la división; que ambos, *diálogo* y *mito*, conforman «la potencia» completa de la *dibairesis*:

---

ou des prétendants. L'essence de la division n'apparaît pas en largeur, dans la détermination des espèces d'un genre, mais en profondeur, dans la sélection de la lignée. Trier les prétentions, distinguer le vrai prétendant des faux.» *LS*, p.293; trad. cast. p.296.

<sup>99</sup> *LS*, p.292; trad. cast. p.295

<sup>100</sup> « Le mythe, avec sa structure toujours circulaire, est bien le récit d'une foundation.» *LS*, p.294; trad. cast. p.296

«Pues, en realidad, el mito no interrumpe nada; por el contrario, es elemento integrante de la misma división. Lo propio de la división es superar la dualidad del mito y de la dialéctica, y reunir en sí la potencia dialéctica y la potencia mítica.»<sup>101</sup>

Así, pues, el mito, en su labor de establecer el fundamento, no desprestigia el método de división, sino que lo refuerza o lo apuntala. En los términos empujados en el ámbito de *Logique du sens* y de los apéndices que cierran la obra —todos ellos publicados con anterioridad, pero que una vez ampliados y corregidos, se suman a la composición de la misma—, este nuevo enfoque sobre la convivencia entre *dibáiresis* y *muthos* está profundamente marcado por la interpretación selectiva del platonismo, donde Deleuze pone de manifiesto la maniobra platónica para desviar los motivos de la disputa del diálogo hacia un criterio extrínseco a los contendientes en liza, independiente a los términos de la disputa, extraño, por decirlo así, a las partes en que se va fraccionando el tema o el motivo a medida que la división va encauzando el torrente dialéctico de Sócrates y sus interlocutores. La intervención del mito como «relato de una fundación» asegura, bajo esta perspectiva que concede el tema de la dialéctica de rivales, un criterio externo e independiente a las relaciones cuestionadas en el transcurso del diálogo (qué es ser valiente, qué es estar enamorado) que discrimina la medida y la pertenencia de las cualidades investigadas en la disputa, siempre amistosa, aunque a veces torne polémica, que debía hacer avanzar el diálogo de manera independiente, y según aquel viejo leitmotiv, *por la sola fuerza del lógos*. Y sin embargo, este torrente de palabras entre los participantes en la discusión está cohibido, es constantemente interrumpido al permitir la intrusión de un criterio ajeno al transcurso de preguntas y respuestas; de hecho Sócrates no dejará de disculparse por esta connivencia cuando acapara la palabra y sustituye el diálogo por una narración, hasta el punto de tener que cubrirse el rostro para narrar qué es estar enamorado. Así, el mito introduce de manera irremediable la trascendencia en la dialéctica al alterar las relaciones intrínsecas que habrían —de haber seguido el curso de sus articulaciones cual buen carnicero— de desembocar en la resolución del conflicto según la posición y la disposición que cada una de las partes iba tomando desde el inicio, contando, incluso, con los distintos giros que pudieran haber tenido lugar. Quizá, y aunque pueda parecer una conclusión precipitada, hemos de comenzar a considerar la intrusión de la

---

<sup>101</sup> «Car, en réalité, le mythe n'interrompt rien ; il est au contraire élément intégrant de la division même. C'est le propre de la division de surmonter la dualité du mythe et de la dialectique, et de réunir en soi la puissance dialectique et la puissance mythique.» *LS*, pp.293-2944; trad. cast. p.296

trascendencia, por así decirlo, siempre inalcanzable, como el motivo de la quiebra o la interrupción del diálogo, pero también, de la comunicación.

La incorporación, pues, de la trascendencia en el marco de la dialéctica platónica es el hallazgo más relevante en la propuesta de lectura de Deleuze del tema de la inversión. Y si aún es pronto para especificar los distintos elementos que intervienen en dicha lectura, donde falta, por ejemplo, la enorme influencia de la estoa, sí estamos, en cambio, en disposición de comprender el significado de este giro en el tema. Esta renovación es explicitada, como hemos venido señalando a lo largo de este apartado, en la propuesta del filósofo francés de sumarse a la corrección, ya apuntada por Nietzsche, de la definición de la inversión según la alternativa o alternancia clásica entre esencia y apariencia que atraviesa la filosofía entera, por esta otra lectura más agresiva, o más provocadora, de considerar dicho proceso como una persecución, como un «acorralar» al mismo Platón, quien, al fin y al cabo, fue el encargado de iniciar este negocio. Esta alternativa de tomar la inversión como un arrinconar, como un cercar o acorralar —«*traquer*», según aparece en el texto original— lleva consigo el descubrimiento de la trascendencia como el único ámbito donde puede asegurarse la actividad selectiva, y por ende, y como derivado, la escisión o discriminación, con todas las alternancias *históricas* posibles entre “el mundo de las apariencias” y “el mundo de las esencias”. Esta denuncia de la incursión subrepticia de la trascendencia en el transcurso dialéctico de la división —la cual debía seguir, recordémoslo una vez más, y según aquella imagen del carnicero que cortaba con virtuosismo justo por medio de las articulaciones de las cosas, el criterio interno de las relaciones puestas en cuestión en cada tanteo del diálogo— supone el desplazamiento del problema acerca de la labor de la filosofía en tanto que inversión del platonismo, o antiplatonismo, hacia el terreno, algo más trabajoso, de recuperar la inmanencia como único ámbito posible donde ejercer o ejercitar el pensamiento y donde disponer, y he aquí la cuestión más polémica o difícil de aprehender, del único medio donde realmente encontrar «métodos selectivos absolutamente diferentes»; es decir, donde alcanzar finalmente la serenidad, el espacio o la holgura suficientes para pensar sin las limitaciones de la *amphibetesis*, o dialéctica de los rivales, donde el único objetivo es seleccionar, discriminar o «distinguir el verdadero pretendiente de los falsos.»<sup>102</sup> Invertir el platonismo, pues, y si atendemos a la propuesta de Deleuze, quedaría redefinido como una alteración o perversión de la selección, de «la motivación del platonismo» sobre la que ha venido a diseñarse la filosofía entera, la historia de sus escuelas y su escolado paso por la Historia. Así, y como podemos leer en uno de los

---

<sup>102</sup> *LS*, p.294; trad. cast. p.296



capítulos de *Crítique et clinique* —texto, que a cierta distancia ya de *Logique du sens*, aproxima la denuncia de lo trascendental al ámbito del período más político de la escritura de Deleuze—, el tema de la inversión desemboca en la denuncia del «regalo envenenado del platonismo» y, por consiguiente, en la propuesta de una nueva tarea para la filosofía basada en criterios inmanentes. En aquella obra, en el capítulo “Platon, les grecs”, explicaba Deleuze a este respecto:

«Pero lo que Platón reprocha a la democracia ateniense es que todo el mundo pretenda cualquier cosa. De ahí su empresa de restaurar unos criterios de selección entre rivales. Tendrá que erigir un nuevo tipo de trascendencia, diferente de la trascendencia imperial o mítica (pese a que Platón utiliza el mito dándole una función especial). Tendrá que inventar una trascendencia que se ejerza y esté *en* el propio campo de inmanencia: ése es el sentido de la teoría de las Ideas. Y la filosofía moderna siempre seguirá los pasos de Platón al respecto: encontrar una trascendencia en el seno de lo inmanente como tal. El regalo envenenado del platonismo consiste en haber introducido la trascendencia en la filosofía, en haber otorgado a la trascendencia un sentido filosófico plausible (triunfo del juicio de Dios). Esta empresa choca con muchas paradojas y aporías que se refieren precisamente al estatuto de la *doxa* (*Teeteto*), la naturaleza de la amistad y del amor (*Banquete*), la irreductibilidad de una inmanencia de la Tierra (*Timeo*).»<sup>103</sup>

De modo que la cuestión de la selección no puede plantearse desligada de la elaboración de «un nuevo tipo de trascendencia» inserto en el tejido de las relaciones cualitativas y cuantitativas —lo Mayor y lo Menor no son irrelevantes en la lectura que Deleuze hace del platonismo— entre las cosas, las obras y las acciones; esto es, estableciendo y asegurando un *pathos*. Por eso que cuando ha de considerarse el tema de «le renversement» no sea suficiente con cernirse de manera exclusiva a la propuesta, quizá descuidadamente tildada de niezscheana, de liberar los simulacros, pues como señalamos

---

<sup>103</sup> «Mais ce que Platon reproche à la démocratie athénienne, c'est que tout le monde y pretenid à n'importe quoi. D'où son entreprise de restaurer des critères de sélection entre rivaux. Il lui faudra ériger un nouveau type de transcendance, différent de la transcendance impériale ou mythique (bien que Platon se serve du mythe en lui donnant une fonction spéciale). Il lui faudra inventer une transcendance qui s'exerce et se trouve *dans* le champ d'immanence lui-même: tel est le sens de la théorie des Idées. Et la philosophie moderne ne cessera de suivre Platon à cet égard: rencontrer une transcendance au sein de l'immanent comme tel. Le cadeau empoisonné du platonisme, c'est d'avoir introduit la transcendance en philosophie, d'avoir donné à la transcendance un sens philosophique plausible (triomphe du jugement de Dieu). Cette entreprise se heurte à beaucoup de paradoxes et d'aporées, qui concernent précisément le statut de la *doxa* (*Théétète*), la nature de l'amitié et de l'amour (*Banquet*), l'irréductibilité d'une immanence de la Terre (*Timée*).» CC, p. 171; trad. cast. p. 191

*supra*, en aquella “caída de los ídolos” no hay, por así decirlo, ningún ruido estrepitoso que nos hubiera de hacer correr a refugiarnos en el mundo de la apariencia, sino que de manera escalonada y “progresiva”, no por una especie de irrupción caprichosa y gratuita de lo que escapa a todo “paradigma”, se va llegando a aquella conclusión de que «al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente.» De modo que para alcanzar «el corazón» de *la filosofía de Deleuze* recurriendo a esta tentativa de lectura según la inversión, sea necesario recorrer esta senda hasta el final, hasta el lugar donde se pierde en la oscuridad del platonismo, descubriendo, señalando al final del camino, como el mismo filósofo proponía, «la motivación última», el interés o la *philia* que alberga en aquella oscuridad de la caverna la criba entre unas u otras apariencias del “mundo sensible”, a partir, claro está, del cedazo del “mundo de las esencias”. En definitiva, ha de llegarse hasta el centro vacío de aquella *philia* que instaura en la filosofía la trascendencia, de modo que erige en el pensamiento, en mitad de su llanura, este tótem del siempre hipnótico<sup>104</sup> e inalcanzable *más allá*. De ahí que la propuesta de Deleuze no se detenga en señalar o denunciar la imposición del paradigma, del criterio que asegura aquel imperio del sentido común, de la costumbre y los estereotipos, sino que, y como podemos leer en el último párrafo del texto anteriormente citado de *Critique et clinique*, proponga la búsqueda de una selección inmanente:

«Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia en su extensión y en su pureza, que prohíbe el retorno de un trascendente. La cuestión estriba en saber si una reacción de estas características abandona el proyecto de selección de los rivales o establece por el contrario, como creían Spinoza y Nietzsche, unos métodos de selección absolutamente diferentes: éstos ya no se refieren a las pretensiones como actos de trascendencia, sino a la manera según la cual lo existente se llena de inmanencia (el Eterno retorno, como la capacidad de algo o de alguien de regresar eternamente). La selección ya no se refiere a la pretensión, sino a la potencia. La potencia es modesta, en el polo opuesto de la pretensión. En realidad, las únicas que se sustraen al

---

<sup>104</sup> Como afiladamente nos mostraba Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, donde el ideal ascético se sirve de una memoria imborrable, y grabada como a fuego sobre el espantajo de la conciencia, con la única «finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales «ideas fijas» —y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas «inolvidables»», *op. cit.*, II, § 3; trad. cast. p.80

platonismo son las filosofías de la inmanencia pura: desde los estoicos a Spinoza o Nietzsche.»<sup>105</sup>

\* \* \*

---

<sup>105</sup> «Tout réaction contre le platonisme est un rétablissement de l'immanence dans son extension, et dans sa pureté qui interdit le retour d'un transcendant. La question est de savoir si une telle réaction abandonne le projet de sélection des rivaux, ou dresse au contraire, comme le croyaient Spinoza et Nietzsche, des méthodes de sélection tout à fait différentes: celles-ci ne portent plus sur les prétensions comme actes de transcendance, mais sur la façon dont l'existant s'emplit d'immanence (l'Eternel retour, comme la capacité de quelque chose ou quelqu'un de revenir éternellement). La sélection ne porte plus sur la prétention, mais sur la puissance. La puissance est modeste, à l'opposé de la prétention. En vérité, seules échappent au platonisme les philosophies de la pure immanence: des Stoïciens à Spinoza ou Nietzsche.» CC, p. 171; trad. cast. p. 191.



## CAPÍTULO II

### *Del tiempo para la filosofía: de la genealogía a la geofilosofía*

#### **El hallazgo del tiempo o de la idea de eterno retorno. Primera parte**

Probablemente las palabras *agosto*, *Sils-Maria* y *1881* fuera de páginas como éstas carecerían de toda relevancia y, lo más interesante, no tendrían significación alguna más allá de la esfera semántica que dibuja cada una de ellas tomada de manera aislada.<sup>106</sup> Y sin embargo, estas palabras, flanqueadas como están entre un puñado de frases, párrafos, epígrafes, capítulos y demás subdivisiones, recobran rápidamente su valor para apuntar hacia aquella nota documental referente a la biografía de Nietzsche donde se relata cómo, mientras éste paseaba a orillas del lago Silvaplana, es sobrecogido por la revelación del eterno retorno. Relato, el de semejante hallazgo, que ha pasado a los archivos de la Historia de la Filosofía como el apunte biográfico que sirve para datar y localizar el momento en la obra de Nietzsche de mayor exigencia y transformación. Y sin duda, dicha nota autobiográfica y todo lo que la rodea —por ejemplo, la lectura de Spinoza que realizaba con gran admiración por entonces Nietzsche— se ha convertido en referencia obligada tanto para abordar tamaña idea como para esquematizar y presentar los períodos de aquella «filosofía para todos y para nadie». Así, pues, la reseña acerca de la revelación de la idea del eterno retorno ha pasado a ser integrada en los manuales de Historia de la Filosofía a modo de hito, donde a su vez, esta especie de convención en los comentarios permitió, fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, establecer un amplio consenso a la hora de ordenar la obra de Nietzsche. De esta manera se impuso también entre sus lectores el esquema que organiza su obra en tres grandes períodos formados, respectivamente, por las agudas obras de juventud; por aquel grupo de títulos dedicados a

---

<sup>106</sup> Estas palabras por mucho que quieran componerse como «*Agosto de 1881 en Sils-Maria*», o «*Sils-Maria, agosto de 1881*», dando prioridad al componente espacial o temporal del sintagma, carecen de significado para cualquier lector que maneje estos signos cual monedas cuyo valor, adquirido únicamente en el juego adquisitivo que las equipara a productos o servicios, desconoce. Y sin embargo, esta torpeza del usuario, del hablante, se debe no tanto al hecho de serle incomprensibles los significantes grabados en las monedas y billetes, sino más bien a desconocer el entramado de reglas y hábitos del intercambio donde cobran o se ganan el valor que denotan con su significado, algo así, como por ignorancia del lugar y del tiempo donde adquiere sentido el que un billete marque cinco, diez, o veinte, pongamos por caso, dólares; pues su valor real no es el mismo en Buenos Aires que en Nueva York; esto es, existe también como cierta inflación en el juego del lenguaje.

la empresa de ejecutar una crítica total y que comprendería de *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*; y, por último, un tercer período dedicado a esta filosofía inabarcable, desbordante y desbordada por la idea del eterno retorno, una idea apenas esbozada por Nietzsche que comenzaría en *Zaratustra* y que, lamentablemente, sería brutalmente interrumpida por la crisis irrecuperable de 1888. Este criterio interpretativo prevalece aún en la actualidad debido a que, probablemente –y al margen ahora de mayores precisiones sobre la adecuación del criterio con la composición de la "completa obra" de Nietzsche–, permite una lectura más próxima de los textos de una filosofía que cada vez más “experimentamos” como el horizonte de llegada de un extraño y lejano *porvenir*. Y, sin embargo, no ha de obviarse que en este esquema interpretativo se deriva una especie de fenómeno de reciprocidad intertextual, pues el mismo apunte biográfico sobre el descubrimiento del eterno retorno pasa a estar acotado en el conjunto de la obra nietzscheana por los mencionados períodos o por las distintas *épocas*, convirtiéndose así en la referencia o el baluarte que muestra, precisamente, aquello que él ponía de manifiesto; esto es, apunta, como la flecha en la diana, hacia el mismo lugar que él abre, hacia el momento de máxima fractura de aquella obra, hacia el punto de ruptura donde la tarea de elaborar una crítica completa, precisamente una “crítica”, quiebra. Y es en este punto, más allá de la propia recepción de esta idea vertiginosa del retorno, donde todas las lecturas coinciden en que la idea del eterno retorno de lo mismo marca el lugar exacto donde el proyecto de levantar la más *pura* de las críticas ha de ser abandonada. De modo que esta especie de vieja convención nos habría de permitir acceder a la problemática acerca de la insuficiencia de la *crítica* y, por ende, a la consiguiente solución, quizá desplazamiento, de lo que el propio Nietzsche concebía, aunque fuera provisionalmente, como el «nuevo centro de gravedad».<sup>107</sup> Este descubrimiento desplaza, por tanto, la escritura de Nietzsche desde la búsqueda de «una crítica total» hacia la construcción de una nueva filosofía, hacia la preparación del porvenir de la filosofía o, simplemente, hacia la creación de *la filosofía del porvenir*.

---

<sup>107</sup> Recuérdese que este “nuevo centro de gravedad” es precisamente el quinto punto “esbozado” por Nietzsche en aquella cuartilla donde anotó, según nos relata en *Ecce homo*, las características principales de aquella revelación del eterno retorno de lo idéntico. Estas notas esenciales a la idea del eterno retorno son desglosadas en cinco sintéticos puntos, el último de los cuales equipara expresamente dicho centro de gravedad con el eterno retorno de lo mismo para atribuirle así a esta *novedad* la «[i]mportancia infinita de nuestro saber, de nuestro errar, de nuestros hábitos y modos de vivir, para todo lo venidero.» La nota, tomada aquí como a vuelapluma, se cierra con el famoso: «Primero de agosto de 1881 en Sils-Maria, a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas». Cf., A. Sánchez Pascual, “Introducción” a la trad. cast. de *Also Sprach Zarathustra*, Alianza Editorial [1ª ed. en «El libro de bolsillo», 1972], edición revisada en «Biblioteca de autor», 1997, p. 11.

De ahí que cuando tratamos de sopesar esta organización tan clara y transparente de las ideas según el trasiego de los avatares que configuran la atmósfera de los escritos en cada una de las épocas del "itinerario Nietzsche", rastreando, incluso, en lo relativo al hallazgo del eterno retorno la correspondencia que durante la misma mantienen Nietzsche y Overbeck, corramos el riesgo de malograr en cierta medida la comprensión de las ideas más originales de este pensamiento intempestivo al incurrir, por exceso de celo en la claridad y distinción, en una comprensión marcadamente evolucionista de los conceptos e ideas. Y quizá esta ordenación y presentación "clásica" de la obra nietzscheana, siendo enormemente pedagógica y accesible, corre el enorme peligro de ser sobrevalorada al pasar por alto –debido probablemente a que el relato del hallazgo se ha convertido en punto cardinal por el que ha de transitar cualquier investigación referente a la filosofía o a la figura de Nietzsche–, que este tipo de distinciones son trazadas en el cronograma de la historia de las ideas con la misma seguridad y provisionalidad con las que se dibuja una línea de tiza en la pared o en el suelo para disponer, por ejemplo, infinitas veces la rayuela para el juego. Y previsiblemente, motivado por la provisionalidad o fugacidad de esta línea, el mayor de los errores sea considerar que esta especie de raya trazada con tiza en mitad del pensamiento de Nietzsche sólo puede ser atravesada hacia delante, dándole a la lectura de la obra un carácter evolutivo y progresista, cuando el pensamiento, como en este juego de líneas, números y piedras, sólo se logra recorriéndolo en ambos sentidos, siempre, *en dos sentidos a la vez*.

*Desconocemos aún si en este juego el eterno retorno está del lado del porvenir de la filosofía o si, en cambio, sus líneas circulares han quedado ya atrás, como al otro lado de esa raya de tiza que marca el tiempo para la filosofía futura, para la filosofía del futuro.*

\* \* \*

En esta especie, pues, de prenda y pago que ha de cobrarse toda lectura especialista de Nietzsche en las referencias o pasajes documentales de su biografía para poder *seguir*, para poder *proseguir* el pensamiento seguramente más arrojado que pueda contener una filosofía, destaca, en los títulos monográficos que Deleuze dedicó a Nietzsche durante la década de los sesenta,<sup>108</sup> el lugar reservado para este tipo de reseñas que dentro del ámbito

---

<sup>108</sup> La secuencia exacta de las publicaciones de esta "década Nietzsche" sería: en 1962 aparece *Nietzsche et la philosophie* y tres años más tarde, cuando todavía no han sido editadas las *Obras completas* de Nietzsche en las que colaboraron Deleuze y Foucault, aparece en 1965 *Nietzsche* como título integrado en la colección de carácter introductorio "Philosophes". Como puede revisarse en la bibliografía elaborada por T. S. Murphy entre las primeras reseñas y artículos escritos por Deleuze durante la década de los cincuenta no hay ninguna

especialista han venido a configurar en diferentes momentos<sup>109</sup> –y siempre condicionadas por aquellos aspectos políticos que querían destacarse sobre la escritura de Nietzsche– unos parámetros de lectura antitéticos, los cuales, inevitablemente, han emborronado en gran medida aquel capítulo final de la Historia de la Filosofía que nombramos bajo el título “Nietzsche”; aquel último capítulo que recoge nada más y nada menos que *todos y cada uno de los nombres de la Historia*.<sup>110</sup>

---

dedicada a Nietzsche. La primera investigación publicada es entonces *Nietzsche et la philosophie*, título al que sigue el artículo "Mystère d'Ariane" aparecido en *Bulletin de la Société Française d'Études Nietzscheennes* (marzo de 1963, pp.12-15) y, posteriormente, la edición de *Nietzsche* en 1965 coincidiendo con la publicación del artículo "Pierre Klossowski ou les corps-langage" (en *Critique* 214, pp.82-88; reeditado en *Logique du sens*), escrito que, evidentemente, dedicado a la obra de Klossowski, sigue la línea de investigaciones nietzscheanas de este período de los trabajos de Deleuze. En último lugar habría que citar el artículo "Renverser le platonisme" publicado en 1967 en *Revue de métaphysique et de morale*, donde la cuestión de la novedad y de lo intempestivo articulan la crítica del platonismo. A pesar de todo ha de evitarse la imagen equívoca de una distancia previa respecto a la filosofía de Nietzsche, pues, y aunque los trabajos de Deleuze en esta línea no ven la luz hasta 1962, nuestro filósofo está trabajando ya durante la década de los cincuenta, bajo la dirección de Jean Wahl de la *Société Française d'Études Nietzscheennes*, en la edición, como decíamos al inicio de las notas, de las obras completas de Nietzsche.

<sup>109</sup> Como nos permite conocer someramente François Dosse en las páginas de su *Biografía cruzada* dedicadas a la influencia de Nietzsche en la obra de Deleuze «la recepción de Nietzsche en Francia, en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, fue muy conservadora. No ocurre lo mismo durante la Segunda Guerra Mundial, en el pequeño círculo que se constituye alrededor de Marcel Moré, en el cual evoluciona, como ya hemos señalado, el joven Deleuze. Encontramos aquí a Georges Bataille, Jean Wahl, Jean Hyppolite, que hacen una lectura diferente de Nietzsche. [...] En 1946 nace la Sociedad Francesa de Estudios Nietzscheanos, que dura hasta 1965, y se establece como objetivo "contribuir, sin ninguna mira política ni intención de proselitismo, a hacer que se conozca mejor el pensamiento de Nietzsche, y llevarlo del plano de la propaganda tendenciosa a una objetividad comprensiva y a una crítica inteligente." Deleuze se encuentra dentro de los miembros activos de esta sociedad presidida por Jean Wahl (...).» F. Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Editions La Découverte, París, 2007; trad. cast. S. Garzonio, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, pp. 169-170

<sup>110</sup> Esta referencia acompaña en numerosas ocasiones las exposiciones de los argumentos del primer volumen de *Capitalisme et schizophrénie*. Así, la primera aparición corresponde al capítulo I, "Les machines désirantes", de *L'anti-Edipe*, donde Deleuze y Guattari incorporan esta referencia, justo cuando el discurso cierra la presentación de las tres síntesis (producción de producción, de registro y de consumo), para definir el cuerpo sin órganos como una intensidad cero de la cual vendría a desprenderse o desgranarse el sujeto como «residuo» o elemento derivado de un proceso que estaría constituido, en lo que refiere a la formación del *subjectum*, por esa especie de coloración o tonalidad afectiva (*Stimmung*) que inunda cada uno de los estados vividos. Ahora, y aunque sea aquí a vuelapluma, hemos de recordar que en ningún caso la *Stimmung* apunta hacia algo así como a un conjunto de experiencias particulares, pero mucho menos a algo del tipo el centro o el núcleo de las condiciones de la experiencia, sino que define más bien una especie de "humor" o de temperamento que hace las veces de *humus* previo a toda subjetividad. En una segunda ocasión, y en el contexto de la misma problemática, salvo que ahora con el cariz divulgativo de las entrevistas y coloquios que siguieron a la aparición del trabajo inaugural de la colaboración entre Deleuze y Guattari, encontramos una vez más el lema «*todos los nombres de la historia*» durante el congreso "*Nietzsche aujourd'hui?*" celebrado en julio de 1972, y al que recurre Deleuze para desarrollar la cuestión de la intensidad como elemento insoslayable en los estados de cosas que ha de definir la relación, asubjetiva y preindividual, entre el exterior y el interior de toda experiencia real, para delimitar aquel *lugar común*, aquel «*espacio interior*», donde se genera cualquier relación y al que, a todas luces, resulta insuficiente aproximarse con nuestras desgastadas dicotomías. De modo que, y sobre lo que habrá que volver una vez contextualizados los términos acerca del problema de la constitución de la subjetividad, esta referencia engarza de *manera sintética* la configuración de una nueva subjetividad con el "devenir" de la historia en clave intensiva, adelantando una comprensión dinámica de la misma que se alejara de la imagen espacial, extensa, la cual atribuye a la historia una línea cronológica infinita –debido a la asimilación geométrica subyacente– y que sirve de andamiaje lógico para la construcción del aterrador universal, la Historia. Y, donde, como desarrollaremos posteriormente, la apuesta de Deleuze y Guattari pasa por ese modo *sintético* de comprender la ligazón del devenir y la historia, la constitución de la subjetividad y la construcción de la Historia Universal. Esta problemática tendrá su eco en las argumentaciones elaboradas por



Así, pues, en esta especie de tránsito documental obligado para “*hacer* historia de la filosofía”, para “*reconstruir*” la filosofía, llama la atención algo que en otros comentadores hubiera sido meramente anecdótico e incluso completamente previsible, pero que, en cambio, tratándose de Deleuze, de la escritura del pensador francés siempre reacia a las imposiciones canónicas, resulta sumamente llamativo; a saber, el recurso a episodio tan destacado en el “canon Nietzsche” como es la nota acerca de la revelación del eterno retorno, cuando, además, es especialmente conocida la resistencia del filósofo francés a los relatos tradicionales de la filosofía como se hace patente, más allá de cualquier primera lectura del texto, en la admiración y el asombro, por ejemplo, de los profesores y contemporáneos de Deleuze ante la originalidad y la agudeza de sus libros de “Historia de la Filosofía”.<sup>111</sup> En este sentido ha de subrayarse en primer lugar cierta diferencia formal que, y atendiendo ahora tan sólo a la elección de los documentos empleados en cada uno de aquellos estudios dedicados a Nietzsche y su “filosofía del futuro”, existe entre la ausencia o la abundancia de referencias de índole biográfico que ocupan la escritura de Deleuze en estas monografías. Así en el primero de estos trabajos, *Nietzsche et la philosophie*, la completa ausencia de alusiones directas a pasajes de la vida de Nietzsche contrasta con la dependencia de la argumentación respecto a las notas y reseñas biográficas, también autobiográficas, en la segunda de las monografías, *Nietzsche*. Sin abandonar todavía esta perspectiva más general, ajena sólo en apariencia a la propia filosofía, es interesante comprobar cómo surge una segunda discrepancia formal al poner ambos textos en paralelo, las distintas partes y epígrafes en que se dividen cada uno de ellos parecen denunciar sus mutuas diferencias. Desde el título compuesto por la conjunción «et», siempre presente en la obra de Deleuze, frente a la soledad del nombre propio en el título

---

Deleuze en torno a la literatura, volcada aquí sobre la confrontación terminológica, desarrollada fundamentalmente en *Critique et clinique*, entre «historia privada» e «Historia». Dicha lectura, pues, acerca de la subjetividad propuesta en *L'anti-Œdipe* tiene por uno de sus interlocutores principales el trabajo de Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, al que constantemente se refiere Deleuze, y donde, además de esta propuesta intensiva de la subjetividad, encontramos la mencionada cita sobre “los nombres de la historia” antes de su aparición en *L'anti-Œdipe*: «M. Klossowski disait que la mort de Dieu, le Dieu mort, ôte au Moi sa seule garantie d'identité, sa base substantielle unitaire: Dieu mort, le moi se dissout ou se volatilise, mais, d'une certaine façon, s'ouvre à tous les autres moi, rôles et personnges dont la série doit être parcourue comme autant d'événements fortuits. (Je suis Chambige, je suis Badinguet, je suis Prado, tous les noms de l'histoire au fond, c'est moi. (ID, p.164; trad. cast. p.156)» Regresaremos sobre estos temas más adelante, pero permítasenos reseñar aquí, en relación al nexo entre la noción de *Stimmung* y la idea de eterno retorno (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*), el espléndido artículo de F. Duque, “¿No es para matarlo? Dios y la muerte de Nietzsche”, en *Nietzsche entre dos milenios*, Archipiélago, n° 40, febrero.-marzo, 2000, pp.40-52). Por último, y para finalizar esta larga nota, recogemos los fragmentos donde aparece la llamada a «*todos los nombres de la historia*»: AE, pp. 27-28; trad. cast. p.28-29; y “Pensée nomade”, en *Nietzsche aujourd'hui? Tome I: Intensités*, Paris, UGE, 10/18, 1973, p.159-174, recogido en ID, p.358; ed. cast. pp.321-332.

<sup>111</sup> Así, por ejemplo, las diferentes intervenciones durante la sesión correspondiente a la presentación de la tesis de Doctorat d'Etat, *Différence et répétition*, defendida por Deleuze a finales de 1969, actualmente recogida en *L'île déserte*, bajo el título “La méthode de dramatisation”, pp. 132-162; trad. cast. pp. 127-155. François Châtelet en su *Crónica de las ideas perdidas* también aludía a esta enorme capacidad de sorprender de Deleuze.

de la segunda de estas monografías, puede revisarse el índice de ambos títulos cotejando la precisión de los términos o nociones escogidos para el primer trabajo ("Le tragique", "Actif et réactif", "La critique", etc.) con la laxitud de aquellos sustantivos que, principalmente, componen el índice del segundo de los trabajos ("L'ouvre", "La vie" o "Dictioner du principaux personnages..."). Esta comparación acentúa el contraste entre el esquema marcadamente académico de *Nietzsche et la philosophie* y el aire, verosímelmente buscado por Deleuze, de una escritura más divulgativa o pedagógica en *Nietzsche*, la cual, y en contra de lo que pudiera pensarse, no resulta fácil o sencilla; es decir, no deja ser significativo el planteamiento que Deleuze realiza de la filosofía nietzscheana tanto en lo que se refiere a la incorporación de nuevas líneas de interpretación como, y más allá del marco del comentario, supondrá la *filosofía* de Nietzsche en su propio proyecto, en "la filosofía de Deleuze". Así pues, y a pesar de todas las mencionadas diferencias formales entre ambos escritos, "para nosotros", lectores tardíos de Nietzsche, no deja de ser sorprendente la impresión de vértigo que ambos textos del filósofo francés producen al conducir velozmente la escritura hacia los problemas o los conceptos más complejos, en una especie de línea recta que nos sumerge directamente en el corazón o en el agua helada de los mismos; pues ambas obras comparten ese estilo de oraciones cortas y raudas tan característico en Deleuze, donde se condensa el virtuosismo en la claridad del comentario con la luz de la idea o del pensamiento. Hay, sin embargo, una tercera anotación extrínseca a las cuestiones del pensamiento, a los problemas filosóficos planteados, pues aún puede señalarse como un tercer aspecto formal, al margen de las ya mencionadas coincidencias temáticas y de las referidas discrepancias estilísticas existentes entre ambos títulos. Este último punto formal alude a la recepción que las obras tuvieron en el panorama intelectual de la época, cuya aparición no podría haber encontrado un momento más propicio, pues como bautizara Derrida se trataba de «la década Nietzsche».<sup>112</sup> Los trabajos de Deleuze aparecen, pues, en un contexto propicio, de efervescencia en la recuperación de la obra de Nietzsche, y a pesar de estar enfocados (si la distinción aguanta la espuria mercantilización de los saberes) a públicos diferentes, se da una sustancial diferencia en la acogida que encontraron en los círculos académicos. *Nietzsche et la philosophie* tendrá un excelente recibimiento en el panorama intelectual de la época como muestra, por ejemplo, la extensa y crítica reseña publicada por Jean Wahl en *Revue de métaphysique et de morale*,<sup>113</sup> un

---

<sup>112</sup> J. Derrida, "Il me faudra errer tout seul" en *Libération*, París, 7 de noviembre de 1995; trad. cast. de Manuel Arranz en *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2005

<sup>113</sup> Jean Wahl destacará la originalidad del comentario de Deleuze, al que considerará digno de sumarse a las mejores interpretaciones sobre Nietzsche, pero será especialmente crítico con el tratamiento de la dialéctica y la confrontación propuesta por Deleuze entre Nietzsche y Hegel, a la que atribuirá una «suerte de

reconocimiento que, por otra parte, en los años siguientes a su publicación no hará más que ir consolidándose, en detrimento, quizá, de la propuesta interpretativa de *Nietzsche* que pasará en gran medida desapercibida en el mundo académico por su estilo escolar. Ahora bien, el citado desfase en el tratamiento de los materiales con la presencia o ausencia, según el caso, de los pasajes biográficos, pone de manifiesto una propuesta interpretativa no menos ambiciosa para *Nietzsche* que el trabajo precedente, *Nietzsche et la philosophie*. Así la nota autobiográfica sobre el hallazgo en Sils-Maria connota una decisión significativa en el desarrollo de la exposición; a saber la incorporación de la *biografía* a la obra nietzscheana, de la vida a la filosofía. Esta estrategia expositiva de incorporar las notas biográficas a la presentación de la filosofía de Nietzsche no es ciertamente novedosa ni original, y probablemente está condicionada en gran medida por el carácter de iniciación a la filosofía que definía la colección "Philosophes", pero, y sobre todo, contrasta con la ausencia de este tipo de citas o reseñas de índole autobiográfica en *Nietzsche et la philosophie*. Éste es el caso del pasaje acerca de la revelación del eterno retorno en los alrededores del lago Silsaplana, en Sils-Maria, con el que abríamos este capítulo, pues no sólo llama la atención la expuesta diferencia formal en el tratamiento de los recursos de tipo biográfico, los cuales, por otra parte, no serán muy usuales en la escritura de Deleuze hasta la aparición de *Nietzsche*, quien, recordemos, hasta entonces había mantenido en *Empirisme et subjectivité*, *La philosophie critique de Kant*, *Marcel Prouts et les signes* y en el propio *Nietzsche et la philosophie* una separación estricta entre todo aquello que podía concernir a las anécdotas, a los avatares o a los episodios de una biografía y todas y cada una de las nociones o los problemas planteados por el pensamiento que delimitaba o perfilaban sus trabajos; una distinción que concedía a aquella época de la escritura de Deleuze un rigor técnico sin concesiones y un estilo directo; sino que además, al margen lo que podría considerarse una incorporación formal dado el formato de la colección "Philosophes", el mencionado episodio, tamaño capítulo de la "vida y obra" de Nietzsche no es tan siquiera aludido en *Nietzsche et la philosophie*. En este volumen no hay, pues, ninguna mención al relato del hallazgo de la idea del eterno retorno, a pesar de que esta idea ocupará junto a la noción de genealogía, como veremos a continuación, un papel central en la interpretación. De modo que el tono biográfico empleado en *Nietzsche* donde es incorporado el episodio del hallazgo del eterno retorno, implica un movimiento de fondo en el pensamiento de Gilles Deleuze durante la época en que sus trabajos no dejaban de ser, aparentemente, un lúcido y brillante comentario a la

---

resentimiento». En Jean Wahl, "Nietzsche et la philosophie", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1963; c.f.: François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Éditions La Découverte, 2007; trad. cast. S. Garzonio, Fondo de Cultura Económica, 2009, p.172

Historia de la Filosofía. Así, pues, podemos desembocar, tras este largo recorrido, que la aludida diferencia formal conlleva una problemática, por un lado intrínseca al comentario, como es la relación entre *biografía* y escritura, pero también descubre por otro lado una cuestión inherente a la filosofía misma; a saber, el interrogante acerca de los diversos y numerosos modos de darse la relación entre el pensamiento y la vida, su conveniencia, su disparidad o, simplemente, su desamor. Cuestión, como recordará el lector, a la que Deleuze irá concediendo cada vez más y mayor relevancia a medida que va desplegando su “propia filosofía”, aquello que en el primer capítulo llamamos la “filosofía” o “el pensamiento de Deleuze” para lo que quizá haga falta toda *una* vida.

\* \* \*

En la disposición formal de *Nietzsche et la philosophie* destaca, al aproximarnos al texto, además de la mencionada ausencia de registros biográficos, la ubicación como secundaria que ocupa la idea del eterno retorno; pues, aparentemente, y atendiendo al esquema expositivo de los argumentos, la idea del eterno retorno tiene un lugar como subsecuente, e incluso, y según insinúa el título del primero de los epígrafes dedicados a la exposición de las notas fundamentales de tamaña idea, el análisis parece que va a medir, preparando el acceso a esta idea, los límites del eterno retorno a partir, y según remarca este primer epígrafe, de las “consecuencias para el eterno retorno”.<sup>114</sup> Derivas o consecuencias, podríamos entender, de desarrollar o de desplegar en todo su rigor cada uno de los pliegues de la idea del eterno retorno desde el concepto de genealogía; pues, precisamente, y como se recordará, este primer estudio arrancaba con la definición del concepto de genealogía según el prisma de determinaciones imbricadas en las nociones de valor y de sentido, las cuales, además de permitir descubrir bajo la capa de sus notas superpuestas la quimera de todo origen, la inconsistencia de toda raíz o fuente, apuntaban hacia la composición convulsa que atraviesa de parte a parte la *historia real o efectiva* («wirkliche Historie»)<sup>115</sup> de cualquier cosa en tanto «sucesión de fuerzas que se apoderan de ella» y «que luchan para apropiársela»<sup>116</sup>, como si la historia del conflicto que viven, narran o describen los cuerpos

---

<sup>114</sup> “12. Conséquences pour l'éternel retour”, *NPh*, pp. 32-33; ed. cast, pp.44-46

<sup>115</sup> Respecto a la relación entre la genealogía y la historia ha de reseñarse el texto imprescindible de Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie et l'histoire” (en *Hommage a Jean Hyppolite*, PUF, París, 1971, pp145-172), el cual retoma de Deleuze el tema de la actualidad y lo intempestivo, pero que además está profundamente emparentado con las problemáticas del primer volumen de *Capitalisme et schizophrénie*, en particular, con la consideración de la Historia o de la universalidad de la historia como “relato” de «las contingencias y no de la necesidad» que ocupa el capítulo 3 “Sauvages, barbares, civilisés” de *L'Anti-OEdip*.

<sup>116</sup> Nótese en el fragmento al que pertenecen ambas citas el empuje de un léxico que remarca el escenario violento o convulso descubierto por la genealogía, y en especial la reiteración existente en la especificación de “la historia de una cosa” como apropiación y lucha encaminada a adaptar, acomodar o ajustar las fuerzas

fuera el eje principal sobre el que rota la eternidad de lo mismo. De modo que en *Nietzsche et la philosophie*, monografía que será merecidísimamente citada<sup>117</sup> por la enorme contribución que supuso su aparición para calibrar la importancia del método genealógico en la obra de Nietzsche, resulta imprescindible mantener la perspectiva más general que imbrica dicho método con el centro mismo de la idea del eterno retorno y que traza el camino por el que se aventura este *pensamiento del retorno* como nuevo modo de *hacer* filosofía, como la tarea por recorrer de toda «filosofía futura». Cabe destacar entonces en esta provisional aproximación a *Nietzsche et la philosophie*, y dentro de lo que se considera en otras disciplinas como “materiales y métodos”, y que en filosofía atañe al aspecto “formal” del texto (a aquello que puede mostrarse o a lo susceptible de ser enseñado, aunque fuera con ciertos tapujos, como sucede con el escrito de Lisias en el *Fedro*; esto es, al *textum* o al *documentum*), tanto la omisión del recurso a anotaciones de carácter biográfico o preparatorio, como la mencionada posición accesorio o auxiliar reservada en la estrategia expositiva para la idea del eterno retorno; la cual, insistamos en ello una vez más, aparece como en un segundo peldaño, en un escalón secundario después de haber sido desgranada la noción de genealogía bajo la tríada de notas formada por los términos sentido, valor y origen; nociones éstas que son siempre empleadas dentro de ese estilo argumental tan característico de la escritura de Deleuze que consiste en ir escalonando las implicaciones del comentario por medio de la suma o superposición de los argumentos, cual capas o láminas, para multiplicar así exponencialmente las perspectivas sobre una noción o problema, lo que produce una especie de efecto intelectual, un escorzo imposible para el pensamiento, que

---

hacia su lado: «L'histoire d'une chose, en général, est la succession des forces qui s'en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer. Un même objet, un même phénomène change de sens suivant la force qui se l'approprie. L'histoire est la variation des sens, c'est-à-dire «la succession des phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres» *NPh*, p. 4; trad. cast. p. 10

<sup>117</sup> Así, y por ejemplo, y dentro de la enorme labor que ha realizado el profesor Andrés Sánchez Pascual en la difusión de la obra de Nietzsche en castellano, éste citaba, en sus notas introductorias a *La genealogía de la moral*, la definición de genealogía propuesta por Deleuze en *Nietzsche et la philosophie* para indicar la coherencia existente en la obra de Nietzsche entre el proyecto de transvaloración de todos los valores y la elección de un «método de sospecha», como es la genealogía, donde apoyar tamaña empresa. También, y en el contexto ahora de las polémicas entre escuelas de la década de los sesenta y setenta, en donde tendrá un papel relevante la recuperación de la obra de Nietzsche, Gianni Vattimo se hacía eco, en el *Soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, de la noción de genealogía propuesta por Deleuze, considerando insuficiente aquella definición y propuesta de lectura para la obra de Nietzsche ya que, a juicio de Vattimo, si bien la genealogía pone de manifiesto la insuficiencia de la metafísica en su tarea de alcanzar el fundamento, la interpretación de Deleuze se sirve de una duplicidad, como es la división de fuerzas activas y reactivas, que alberga en su carácter de «estructura» la conservación de la metafísica, la cual necesariamente ha dejado de ofrecer la fundamentación del ser como ideal para buscar, bajo esta «estructura», «fundar la historia de la cultura» (G. Vattimo, *op. cit.*, trad. cast. pp.221-223). Vattimo, que conservará de manera constante está crítica de *regreso* al fundamento por parte de Deleuze, hace extensible la misma tanto a Granier y sus análisis de la crítica a la ideología, como, y sobre todo, al *método arqueológico* elaborado por Foucault, quien, como citábamos *supra*, dedicó un texto fundamental al análisis de la genealogía.

sitúa el interrogante *en* el medio o *en* el *intermezzo* del problema.<sup>118</sup> Así ocurre en el epígrafe “Le concept de généalogie” que inaugura *Nietzsche et la philosophie*, donde la conceptualización inicial de la genealogía como «valor del origen y origen de los valores»<sup>119</sup> conlleva el paisaje más amplio del eterno retorno y su interpretación en calve de fuerzas activas y reactivas, lo cual obliga a ceder el primer plano del cuadro de investigación a la voluntad de poder. Este desplazamiento inicial del problema o de la cuestión tratada conlleva también, y de manera inmediata, una transformación en el léxico empleado para delimitar el campo de interacción de los términos y conceptos desplegados, de las relaciones insinuadas, del escenario común o del trasfondo esbozado sobre el que la cuestión es desarrollada. En este caso, en la definición propuesta para la genealogía, el empleo reiterado por parte de Deleuze de verbos de color bélico como «emparter» o «lutter» para acotar, en un segundo epígrafe titulado “Le sens”, la relación de la genealogía con el sentido y el origen, viene a complementar la estrategia del comentario por “capas o estratos” al remarcar, con esta decisión terminológica, la misma propuesta interpretativa de fondo, la misma perspectiva que ubica la cuestión sobre el terreno dinámico del conflicto de fuerzas y su inextricable síntesis en la voluntad de poder. Todas estas propuestas o estrategias formales conceden irremediamente al comentario de Deleuze a la filosofía nietzscheana un cariz trágico, como también parece insinuarlo por otra parte la selección de nuestro autor para el título con el que se inicia este *Nietzsche et la philosophie* y donde se localizan los mencionados epígrafes. Este título revelador es: “Le tragique”.

De este modo, y aunque sea con el carácter preliminar que adelantan los rótulos comentados de *Nietzsche et la philosophie*, en las decisiones expositivas tomadas para el acceso a la idea de eterno retorno todo parece indicar que de seguirse la línea del método genealógico hasta su final, ésta ha de terminar, ha de desembocar, en algo así como la asignación o la localización de las diferentes aristas de esta idea desmesurada para el pensamiento que es el eterno retorno, precisamente allí donde la línea, la línea de este método genealógico, dobla sobre sí para transformarse en el círculo que descubre o desvela, irremediamente, la estrecha e insignificante distancia entre la tragedia y la filosofía, entre la tragedia y «la filosofía del futuro». Allí, precisamente, donde el futuro carga ahora con el

---

<sup>118</sup> En un libro que se ha convertido ya en una referencia obligada para las interpretaciones de Deleuze más próximas al marxismo, Michael Hardt defendía un método o escritura en Deleuze triangular, por el que el pensador francés siempre pasaría entre el planteamiento de dos autores ante determinado problema para ofrecer un tercer versión. Y si bien la propuesta de Hardt puede resultar interesante, a nuestro juicio, y considerando que el aspecto metodológico no es el tema principal del trabajo *An Apprenticeship in Philosophy*, adolece con esta imagen en su discurso de ciertos equívocos donde resuenan con demasiada fuerza los ecos de la dialéctica, ya que omite el giro metodológico que anuncia el final de *Logique du sens* y que se despliega fundamentalmente en los dos volúmenes de *Capitalisme et schizophrénie*.

<sup>119</sup> «Généalogie veut dire à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs.» *NPh*, p.2; trad. cast. p.9

«peso más grave», el retorno de *lo mismo*, y el círculo eterno de la línea traza el giro que (des)escribe el destino trágico de toda filosofía, el *tiempo* del retorno. Y sin embargo, ese tiempo futuro de la filosofía nada tiene que ver con el manido juego de alternancias de lo probable y lo posible, pues la trama misma de la tragedia, por decirlo así, modifica el propio sentido del porvenir al despojarle de aquella frágil provisionalidad del juego de expectativas y posibilidades, revistiendo con ello este espacio futuro, este "*porvenir* de la filosofía", con un *manto* cargado de *nuevos* signos que han de leerse como un síntoma, como un tipo o como un rango<sup>120</sup> que gravita en torno al corazón inaccesible de cualquier desenlace. Allí, precisamente, donde lo irremediable y lo funesto parecen comparecer para moldear esa extraña materia del retorno con la que se fabrica el tiempo para la filosofía.

Ahora bien, y como mencionábamos *supra*, el tratamiento de los textos, de las referencias y notas autobiográficas (de lo dado o lo escrito, *datum*) contrasta con la disposición de los argumentos en el segundo de los estudios monográficos. Así en éste, en *Nietzsche*, texto de cierta intencionalidad de iniciación a la filosofía, pues está enmarcado como decíamos en la colección de "Philosophes", Deleuze opta por una estrategia expositiva contraria donde reserva toda una primera parte para un largo –según los estándares de su escritura– excurso por la vida de Nietzsche. En este recorrido biográfico, previsiblemente acorde con las propuestas de la colección, destaca que el eterno retorno, y también la comentada nota autobiográfica acerca de su hallazgo, tienen ahora un papel, por decirlo así, preponderante en el despliegue de los argumentos. Este inhabitual recorrido por la biografía de Nietzsche recogido en la primera parte del comentario, que lleva por título "La vie", es brevemente introducido por el extracto correspondiente al primer libro de *Zarathustra* donde se relata la transformación "relativa" –según subraya el propio Deleuze– del espíritu en camello, en león y en niño, y donde con esta precisa y sucinta anotación se señala al inicio del excurso que en estas «tres metamorfosis» destaca ante todo la vigencia de una posterioridad anterior, de modo que «el león está presente en el camello», así como también «el niño lo está en el león»<sup>121</sup>, siempre al modo de un antecedente o de una forma

---

<sup>120</sup> «Le philosophe en tant que tel est symptomatologiste, typologiste, généalogiste. On reconnaît la trinité nietzschéenne, du «philosophe de l'avenir»: *philosophe médecin* (c'est le médecin qui interprète les symptômes), *philosophe artiste* (c'est l'artiste qui modèle les types), *philosophe législateur* (c'est le législateur qui détermine le rang, la généalogie).» *Nph*, p.86; trad. cast. 108

<sup>121</sup> Citamos a continuación los dos párrafos que abren el primer ensayo de Deleuze sobre Nietzsche y al que aludiremos a lo largo de estos párrafos: «Le premier livre de *Zarathoustra* commence par le récit de trois métamorphoses: «Comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant.» Le chameau est l'animal qui porte: il porte le poids des valeurs établies, les fardeaux de l'éducation, de la morale et de la culture. Il les porte dans le désert, et, là, se transforme en lion: le lion casse les statues, piétine les fardeaux, mène la critique de toutes les valeurs établies. Enfin ils appartient au lion de

de experimentar elidida. Ahora bien, el criterio expositivo que permite situar este relato al inicio de *Nietzsche*, y que concede a la narración del eterno retorno un lugar principal en este primer capítulo titulado “La vie”, viene a apoyarse, y según recogía Deleuze las palabras del propio Nietzsche, en la exposición o explicación de «los momentos de su obra» y «las fases de su vida y de su salud». De manera que la idea más vertiginosa que haya conocido jamás la filosofía queda incardinada en el estrecho volumen que ocupa *una* vida – donde corresponde a esta idea del retorno, como veremos más adelante, el descubrimiento de un nuevo sedimento, de una nueva lámina o corteza en los estratos de la diferenc/tia, de la diferencia ontológica o topológica, a partir del hallazgo de la distancia irreversible entre la continuidad predeterminada que marca el artículo definido y la irrupción de lo indeterminado o de lo novedoso a raíz de la aparición del artículo indefinido, cuestión que se insinúa ya en la misma modificación de los títulos en la obra de Deleuze, así, por ejemplo, de “La vie” a “L’immanence: une vie...”–; entonces, *una* vida, decíamos, de modo que el comentario puede recorrer ahora las páginas de la *biografía* de su descubridor con todos y cada uno de los avatares de la salud y de la enfermedad que dejan de ser mera anécdota para ser automáticamente transformados bajo la escritura de Deleuze en índices, en *síntomas*, no de las crisis y la locura de Nietzsche, pues esto sería demasiado sencillo, corriente, si se quiere, sino del propio *tono* trágico que anuda, engarza o compila los episodios deslavazados de toda vida. La vida aferrada al pensamiento, incardinada en el corazón de la idea, anudada a las aristas del concepto de modo que cada lance de *una* vida tendría como el brillo de una idea, cada desventura vivida guardaría la claridad de un concepto o la proximidad de un pensamiento, pero también cada idea, cada concepto y cada pensamiento sólo valdrían como tal, como pensamiento, como idea o como concepto en tanto fueran capaces de empujar la vida hacia nuevos lugares, en tanto fuesen capaces de avivarla con *nuevas posibilidades*, de *afirmarla* así como la pasión del pensamiento capaz de descubrir e inventar, y no ya como la constrictiva razón, como la fricativa voz del conocimiento. Por eso la vida no limita el pensamiento, sino que lo retroalimenta.<sup>122</sup> Los

---

devenir enfant, c'est-à-dire Jeu et nouveau commencement, créateur de nouvelles valeurs et de nouveaux principes d'évaluation.

Selon Nietzsche ces trois métamorphoses signifient, entre autres choses, des moments de son couvre, et aussi des stades de sa vie et de sa santé. Sans doute les coupures sont-elles toutes relatives: le lion est présent dans le chameau, l'enfant est dans le lion; et dans l'enfant il y a l'issue tragique.» N, p.5, trad. cast. p.9 Estas tres metamorfosis han encontrado una interpretación en la historia del jazz contemporáneo de la mano de *Solo para locos*, quienes han dedicado uno de los cortes de su bello trabajo *Zaratustra una historia musical*.

<sup>122</sup> «Une pensée qui irait jusqu'au bout de ce que peut la vie, une pensée qui mènerait la vie jusqu'au bout de ce qu'elle peut. Au lieu d'une connaissance qui s'oppose à la vie, une pensée qui *affirmerait* la vie. La vie serait la force active de la pensée, mais la pensée, la puissance affirmative de la vie. Toutes deux iraient dans le même sens, s'entraînant l'une l'autre et brisant des limites, un pas pour l'une, un pas pour l'autre, dans l'effort



avatares, las dificultades y los riesgos de una biografía, así como los síntomas de la enfermedad y de la salud, se convierten entonces en criterios de un nuevo modo de evaluar la vida, de componer una vida: «La enfermedad como evaluación de la salud, los momentos de salud como evaluación de la enfermedad...»<sup>123</sup> Y sin duda este nuevo modo de sopesar o aquilatar los momentos de una biografía conlleva un “nuevo punto de vista” desde el que puede ser contemplada la enfermedad y la salud como elementos intrínsecos al cuerpo, al pensamiento, y no ya «como un acontecimiento que afecte desde el exterior a un cuerpo-objeto, a un cerebro-objeto.»<sup>124</sup> Esta nueva mirada sobre el lugar de la enfermedad y la salud, también de su importancia en la vida de Nietzsche, que describe el propio comentario de Deleuze, provoca irremediablemente una «inversión», un «desplazamiento de las perspectivas» sobre el que se apoya esta filosofía del futuro. Una vez más se trata de «renversement», de la inversión, de la operación de invertir o de revertir las perspectiva, de aprender a mirar no sólo de otra forma sino desde otro lugar, desde otra distancia para disponer de otro “modo” la organización de lo principal, lo secundario, lo accesorio o lo complementario que ocupa los volúmenes de una biografía; de revocar aquella disposición impuesta por los “modelos” de vida,<sup>125</sup> por la idea preconcebida acerca de lo que puede ser justo, valiente o bello en la misma; *se trata de restablecer la perspectiva en la idea, de devolver la idea en perspectiva*. Todo parece indicar, pues, que el *nuevo punto de vista* es el método para llevar a cabo la inversión del platonismo. La enfermedad, la locura, sus síntomas como huellas en este camino permiten desarticular todo el reparto que distribuye como por secciones o segmentos, esa especie de contenedores repartidos para *un parque humano*, cada una de las formas o modos de habitar aquella *bíos* griega tan bien dispuesta y ordenada según el criterio del *modelo*. A esta revalorización de la *biografía*, de los elementos aparentemente extrínsecos al pensamiento y al cuerpo como son la locura, la enfermedad o la animalidad (el término empleado habitualmente por Deleuze es *la bête*) el filósofo francés le atribuye el privilegio de asignarle el papel clave que permite a Nietzsche ver en *la inversión* o en *el desplazamiento de las perspectivas* «lo esencial de su método y de su vocación para una

---

d'une création inouïe. Penser signifierait ceci: *découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie.*» NPh, p.115; ed.cast., p.143

<sup>123</sup> «La maladie comme évaluation de la santé, les moments de santé comme évaluation de la maladie (...)» N, p. 9; trad. cast. p.14

<sup>124</sup> *Ídem.*

<sup>125</sup> En este sentido es interesante anotar que A. Sauvagner insiste en que la inmanencia de la vida como un principio, por decirlo así, material en Deleuze. De modo que el *vitalismo* en Deleuze jamás se apoya en una acepción trascendente de la vida, sino en una visión, según Sauvagner, “hilemorfista”. Cf., F. Worms, *Annales bergsonianes, II. Deleuze et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2004

transmutación de los valores.»<sup>126</sup> La inversión como método pasa entonces por introducir la perspectiva, por incorporar la evaluación en la vida, por interpretar los índices o los síntomas de nuestros valores y de nuestros roles, por ofrecer un nuevo punto de vista para nuestros hábitos, en definitiva, por *invertir* la perspectiva de *una* vida a fin de descubrir *nuevas posibilidades de vida*.

Cuando consideramos, pues, el itinerario biográfico que ocupa el primer capítulo de *Nietzsche* como algo accesorio o circunstancial marcado por los parámetros de la colección a la que pertenece el título, se abandona de antemano el marco o el campo, algo así como el objetivo o el muestreo susceptible de análisis, sobre el que se vuelca el tema de la evaluación y de la interpretación, y por ende, y como veremos en los capítulos posteriores, de la creación y su deriva, ya en una última etapa del proyecto filosófico de Deleuze, hacia cierto vitalismo. De ahí que, en el mencionado título, todo este recorrido “escolar” por la vida de Nietzsche se articule bajo este *leitmotiv* de la evaluación, pero también, y para remarcar el calado de esta propuesta de lectura, que Deleuze inicie el estudio ofreciendo las transformaciones «relativas» del camello en león y del león en niño donde puede hallarse esta especie de línea transversal que recorre su proyecto filosófico bajo la idea, siempre compleja, de la evaluación, de “la evaluación creadora”. Por este mismo motivo tampoco ha de considerarse como algo circunstancial el lugar asignado para el eterno retorno en esta obra monográfica, ya que la narración de la revelación del mismo, la mencionada cita autobiográfica de Sils-Maria, viene a localizarse dentro de aquella secuencia de metamorfosis permanentemente reversibles e intercambiables que va del camello al niño y adonde Deleuze, tras apoyarse en el pasaje de *Zaratustra* para hilar la biografía de Nietzsche, viene a situar la idea del eterno retorno en el punto extremo de la serie. Nada más, y nada menos, que donde tiene lugar el último paso de la concatenación de mutaciones inagotables; precisamente allí donde la cadena de permutaciones salta de lo animal, de las bestias,<sup>127</sup> de la bestialidad a la inocencia y el olvido<sup>128</sup> del niño; una especie de salto

---

<sup>126</sup> «La maladie comme évaluation de la santé, les moments de santé comme évaluation de la maladie: tel est le «renversement», le «*déplacement des perspectives*», où Nietzsche voit l'essentiel de sa méthode, et de sa vocation pour une transmutation des valeurs.» N, p.9; trad. cast. p.14. En la traducción de Isidro Herrera y Alejandro del Río el término «renversement» ha sido volcado por el giro, algo difícil, de «vuelta del revés», con el cual se pierde en gran medida la primera acepción del término que apunta hacia la inversión.

<sup>127</sup> Recuérdese que *bêtise* conlleva en francés la anfibología de apuntar hacia la animalidad, la bestialidad y a su vez hacia la tontería o imbecilidad. En este sentido es imprescindible recordar, como remarca François Zourabichvili, que este doble juego es más que un recurso, pues *la bêtise* es un “modo” de experimentar, de vivir, donde impera la incapacidad para diferenciar lo importante de lo irrelevante. Cf., Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, en *La philosophie de Deleuze*, PUF, col., Quadrige“, 2004 [1ª ed., col., “Philosophies“, 1994], Paris, p. 51

cualitativo que remarca el oscuro trasiego que tiene lugar allí donde se tocan el umbral de lo animal y el zaguán de lo humano;<sup>129</sup> en ese extraño intersticio entre Naturaleza y Espíritu para el cual nos faltan siempre las palabras y que nombramos, quizá de manera despistada, despreocupada, como *tierra*. Allí, donde, y según este sintético párrafo introductorio que recoge lo esencial del primero “de los discursos de Zarathustra”, se atribuye a la figura del niño, a esta conversión del león en niño, «la salida trágica», o según se cerraba aquella brutal imagen de la transformación relativa del *espíritu*<sup>130</sup> sucesivamente en camello, en león y en niño –y en palabras del propio Deleuze parafraseando a Nietzsche–, cuando precisamente «le corresponde al león convertirse en niño, es decir, en Juego y nuevo comienzo, en creador de nuevos valores y de nuevos principios de evaluación.»<sup>131</sup>

El camello, el león, el niño: tres conversiones, tres transformaciones que suponen otros tantos modos de evaluar. De ahí que Deleuze recorra la vida de Nietzsche apoyándose en el camello: la vida familiar, su profesorado, la guerra, la pérdida de los «últimos fardos»;<sup>132</sup> en el león: los viajes según el clima favorable de las estaciones, la enfermedad y el abandono de la docencia, la ruptura con Wagner que «inaugura su gran crítica de los valores, la edad del León»;<sup>133</sup> en el niño: la época de la sobreabundancia, del entusiasmo y la exaltación, de «las alternancia de euforia y de depresión», la amistad con Lou Salome y Paul Rée, época que ha de continuar la crítica hacia una superación de los valores, el «devenir-niño».<sup>134</sup> Será dentro de esta perspectiva más amplia, que revela el carácter evaluador del proyecto de «la filosofía del futuro», donde la aparición del apunte biográfico sobre el eterno retorno cobra una relevancia especial, pues su aparición en el comentario sería un recurso obligado o previsible en una lectura canónica, como decíamos, si no fuera porque Deleuze le ha reservado un lugar destacado en aquel recorrido vital, presentado al inicio de *Nietzsche*, asignándole aquella última etapa, aquella última transición en la figura del niño, caracterizada, como éste, con las marcas de la inocencia y el olvido. Asimismo, esta ubicación es complementada, según comentábamos, con la estrategia expositiva de *Nietzsche et la philosophie*, donde la idea de eterno retorno ocupa,

---

<sup>128</sup> Estas caracterizaciones del niño como inocencia y olvido son, como se recordará, del propio Nietzsche: «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.» “De las transformaciones del espíritu”, *Zarathustra*, en la trad. cast. de Sánchez Pácul, p.55

<sup>129</sup> Esta diferencia viene marcada por la progresiva importancia que irán tomando en la obra de Deleuze los conceptos de *Umwelt* y *Welt* para delimitar esa extraña región de la experiencia donde se opera la selección y la fuga.

<sup>130</sup> Ver *Zarathustra*, “De las tres transformación”, trad. cast. A. Sánchez Pascual, pp.53-55

<sup>131</sup> *Nietzsche*, p.5; trad. cast. p. 9

<sup>132</sup> *N*, pp. 6-7; trad. cast. p.11

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 8; ed.c ast., p.13

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 11-13; trad. cast. pp. 17-20

aparentemente, un lugar secundario. De modo que ambas decisiones metodológicas han de ser consideradas conjuntamente para poder aquilatar la originalidad, la contemporaneidad o la actualidad con la que Deleuze pretende caracterizar la filosofía de Nietzsche. Así, en esta propuesta interpretativa han de ponerse de relevancia tanto las decisiones metodológicas que organizan la disposición de los argumentos en torno a la idea de eterno retorno y a la genealogía, como el rechazo o incorporación, según el caso, de fuentes documentales pertenecientes –si cabe tal distinción en un autor como Nietzsche– al ámbito biográfico. Recursos o referencias las cuales son significativas, como venimos mostrando, tanto por la ausencia habitual de las mismas en la escritura del pensador francés, como, y sobre todo, por la intertextualidad creada para presentar la cita o el dato donde se apoya momentáneamente la cadencia del pensamiento; pues el *datum*, o el mencionado recurso biográfico, se integra en esa perspectiva más general de una tarea evaluadora y creadora, en aquella especie de paisaje inabarcable que trazan las tres transformaciones o *metamorfosis* en el inicio de *Nietzsche* y que forma el otro extremo de esa cuerda tendida entre los epígrafes comentados y que enlaza la tragedia y la vida, “Le tragique” y “La vie”. De ahí que cuando Deleuze recurra a la narración del hallazgo del eterno retorno cierre con apabullante asertividad esta nota autobiográfica de los apuntes de Nietzsche en Sils-Maria (cierto es que, en gran medida, esta reseña ha ido perdiendo con el tiempo su capacidad para dimensionar la potencia de la filosofía del retorno, «de la sospecha») renovando así el pensador francés el significado de la cita autobiográfica al concederle una lectura integradora o inclusiva que incardina la vida *en* el pensamiento, el pensamiento *en* el círculo de la tragedia y de la vida.<sup>135</sup> Así, pues, una vez ha recurrido a la referencia establecida para contextualizar la idea del eterno retorno, Deleuze añade al final el aserto sobre la novedad de este pensamiento del retorno que se engarza a “la vida”, que se pliega sobre sus anécdotas<sup>136</sup> y avatares con las consiguientes transformaciones que conlleva devolviéndole así aquel paso funesto e inesperado de la alegría a la tristeza, de lo posible a lo imposible que compone toda tragedia. De modo que, en el *documentum* al que recurre Deleuze, cabe detenerse en la frase que cierra el apunte biográfico sobre el hallazgo en Sils-Maria, precisamente en aquella frase que sintetiza el pacto entre el eterno retorno y la serie de metamorfosis: «Es la tercera metamorfosis o el devenir niño».<sup>137</sup> Esta cláusula viene a

---

<sup>135</sup> En *Nietzsche*, y ligado a la descripción de la “filosofía del futuro”, podemos leer: «Unité complexe: un pas pour la vie, un pas pour la pensée. Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensée créent des façons de vivre. La vie *active* la pensée, et la pensée à son tour *affirme* la vie.» N, p.18; ed.cast., p. 24.

<sup>136</sup> Recuerdese el volcán y la sandalia

<sup>137</sup> La cita a la que nos referimos es la siguiente: «En août 1881, à Sils-Maria, en longeant le lac de Silvaplana, il a la révélation bouleversante de l'éternel Retour. Puis l'inspiration de *Zarathoustra*. Entre 1883 et, 1885, il

regenera la potencia de aquel apunte sobre la revelación del eterno retorno, pues conlleva una giro interpretativo que va más allá de la función referencial desempeñada por dicha nota en los comentarios a la obra de Nietzsche, ya que asimila la revelación o el hallazgo del eterno retorno de lo mismo con la apertura de un «nuevo comienzo», de «nuevos valores» y de «nuevos principios de evaluación», según esa relación rápidamente esbozada en la secuencia de argumentos que engarza, en las primeras páginas de *Nietzsche*, el eterno retorno con el citado asíndeton que define la última de las transformaciones; a saber, y una vez más, aquella donde «le corresponde al león convertirse en niño, es decir, *en Juego y nuevo comienzo, en creador de nuevos valores y de nuevos principios de evaluación.*»

\* \* \*

## Segunda parte: crítica y evaluación de los valores en el eterno retorno

Ahora bien, resulta sumamente complejo deshacer el hábito intelectual que sitúa el eterno retorno como el último pensamiento, como el último peldaño de la filosofía de Nietzsche. Esta especie de hábito o automatismo interpretativo coloca la idea del eterno retorno al final de un largo camino sembrado de inquietantes poemas, de afilados aforismos y demolidores ensayos que escapan al ritmo lento de nuestros pensamientos. Dos nuevos medios de expresión, el aforismo y el poema, que, como subrayaba el propio Deleuze, «implican una nueva concepción de la filosofía, una nueva imagen del pensador y del pensamiento.»<sup>138</sup> Esta extrañeza inoculada por la novedad del medio, esta especie de estupefacción o desconcierto ante la “nueva imagen del pensamiento” ha llevado a considerar la idea del eterno retorno de lo mismo como el último movimiento en la disposición de una obra plagada de enroques imprevistos que nuestras pausadas ideas aún no pueden concebir, quizá conciliar, pues estas ideas por venir y aquellos viejos conceptos heredados están algo desentrenados en estas lides de moldear nuevas categorías para nuevos y vertiginosos pensamientos; de forma que va retrasándose siempre el lugar que ocupa la idea del eterno retorno en una maniobra que, si bien pudiera ser justificada por la

---

écrit les quatre livres de *Zarathoustra*, accumule des notes pour une oeuvre qui devait en être la suite. Il porte la critique à un niveau qu'elle n'avait pas précédemment; il en fait l'arme d'une « transmutation » des valeurs, le Non au service d'une affirmation supérieure. (*Par-delà le Bien et le Mal*, 1886; *Généalogie de la Morale*, 1887). – C'est la troisième métamorphose, ou le devenir-enfant.» N, p.11; trad. cast. p.17

<sup>138</sup> «Nietzsche intègre à la philosophie deux moyens d'expression, l'aphorisme et le poème. Ces formes mêmes impliquent une nouvelle conception de la philosophie, une nouvelle image du penseur et de la pensée.» N, p. 17; trad. cast. p.23

necesidad y el rigor de establecer los antecedentes y los perfiles de esta idea fundamental, corre el enorme riesgo de olvidar el primer golpe, como la primera sacudida que provoca cuando esta idea viene a clavarse, cual acicate, en el lomo de nuestro intelecto para estimular ese trote lento que acusa la mayor parte de las veces. Y es que, y con la innegable *dificultad* que conlleva pensar el eterno retorno, obviamos con frecuencia, escudados precisamente en aquella sentencia que considera la idea del retorno como “el pensamiento más difícil”, que la *idea* está como al comienzo, al principio y no al final de la filosofía. Y quizá hemos olvidado durante mucho tiempo, tal vez demasiado, que la idea del eterno retorno se localiza *en* el comienzo o en el nacimiento de esa corriente, de ese río, que denominamos “la filosofía de Nietzsche”. Y sin embargo, durante todo este tiempo cierto canon nos ha habituado a alimentar la falsa impresión de que la idea del eterno retorno es una idea que habría de alcanzarse poco a poco, que habría de lograrse después del enorme esfuerzo del entendimiento tras el que hallar esta especie de meta o final del pensamiento, cuando más bien es todo lo contrario, cuando desde el comienzo se está ya situado en el límite de todo pensar, y cuando es, precisamente, la *idea* la que nos envuelve y nos atrapa y nos perturba con su revelación, con el sobresalto que genera su anuncio traído por *un demonio que se arrastra furtivo en la más solitaria de nuestras soledades*.

La idea está siempre desde el comienzo, al inicio en el punto de partida, y lo difícil, sin duda, es atreverse a seguirla desde el “principio”, pues la euforia que provoca el hallazgo —como ya nos dejaba entrever Nietzsche en los apuntes que siguen a la visión en Sils-Maria— viene servida con unas buenas dosis de terror y de angustia. Convendría, pues, desenredar el nudo hermenéutico que cubre la idea del eterno retorno con el prejuicio narrativo del cierre o del desenlace, que, en la recepción de Nietzsche, ha venido a desempeñar la escena de la locura,<sup>139</sup> de un itinerario filosófico interrumpido y un proyecto, el de la «desmistificación» y la «transvaloración» de los valores, abruptamente abandonado; esquema narrativo éste, que en pro de ofrecer un desenlace cerrado del relato, difumina el carácter selectivo del eterno retorno, como si esta idea fuera tan sólo una trama menor que arrastraría a su descubridor en los argumentos predispuestos para hacer avanzar, en esa confusa línea entre la biografía y la vida, aquella especie de novela filosófica, que puede ir recorriéndose según el largo historial de rupturas sentimentales, de excesos familiares, de ataques y recaídas de la enfermedad en Nietzsche. Donde el relato más que conducir hacia la idea desvirtúa la intensidad de la misma y aligera la gravedad de un pensamiento, al que, en cambio, corresponde *el peso más grande*.

---

<sup>139</sup> Esta escena ha sido llevada al cine por Béla Tarr en *El caballo de Turin* (*A Torinói ló*), 2011

De ahí la necesidad de reintegrar la idea del eterno retorno a su contexto original, al lugar donde, por decirlo así, recobra la máxima potencia para la filosofía; allí, precisamente, y como recogía el epígrafe sobre “El peso más grande”, donde la *idea* del eterno retorno muestra su carácter esencialmente *selectivo*. Así, la primera formulación que Nietzsche ofrece en *La gaya ciencia* de la idea del eterno retorno denota en la exigencia y el rigor de conservar y ofrecer un «instante inmenso» esta acepción principal para el eterno retorno de ser, fundamentalmente, un proceso de evaluación e interpretación que apunta, por tanto, hacia la selección como nota esencial que lo caracteriza.<sup>140</sup> Este proceso, según es presentado en el aforismo bajo la fórmula expositiva del discurso directo, ya que la idea ha de ser anunciada como un acontecimiento novedoso y distante, se basa en la «secuencia y sucesión» de los actos, en la máxima de vivir lo vivido «una vez más e innumerables veces» para permitir la pregunta que ha de tener como la función o el rol de ser el criterio selectivo por antonomasia, la regla de evaluación y de interpretación definitiva; a saber, y según formulaba magistralmente Nietzsche hacia el final del aforismo, la pregunta ha de ser: «¿Quieres esto una vez más o innumerables veces?» Ahora, y a pesar de la enorme dificultad que supone responder a semejante pregunta, ha de considerarse el espacio que abre, el escenario que descubre o el terreno que tal interrogante pone de manifiesto y sobre el que va a ejercerse la evaluación y la interpretación, pues la comprensión de la “endemoniada” pregunta se articula tanto en términos de querer, esto es, de voluntad de poder y por tanto en clave dinámica; pero también, y lo que afrontaremos a continuación, sobre todo aquello calificado como susceptible de ser evaluado, de ser querido o seleccionado «una vez más o innumerables veces». Esta máxima recae directamente sobre un «esto», «¿quieres esto...?», que es tan sólo un demostrativo que no tiene más función ni mayor capacidad que la mostración, la *deíxis* a secas, sin aportar ningún color o cualidad a lo mostrado, por lo que la pregunta atañe a cualquier cosa que acontece, desde una imagen, una elección o una acción, hasta un caballo y su cochero repitiendo la misma escena innumerables «veces». Donde este número indefinido de ocasiones componen, por decirlo

---

<sup>140</sup> «*El peso más grande*. Qué sucedería sí, un día o una noche, un demonio se arrastrara furtivo en la más oscura de tus soledades y te dijera: “Esta vida, como ahora la vives y como la has vivido, deberás vivirla una vez más e innumerables veces, y no habrá en ella jamás nada nuevo, sino que todo dolor y todo placer, todo pensamiento y suspiro, y toda ínfima y gran cosa de tu vida deberá volver a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión –y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia es siempre nuevamente invertida y tú con ella, grano de polvo!” ¿No te revolverías en tierra, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así ha hablado? ¿O has vivido quizás alguna vez un instante inmenso, en el cual ésta habría sido tu respuesta: “Tú eres un dios y nunca entendí cosa más divina”? Si ese pensamiento te tomara en su poder, a ti, como eres ahora, te haría sufrir una metamorfosis, y tal vez te trituraría: ¡la pregunta para todo: “¿Quieres esto una vez más e innumerables veces?” pesaría sobre tu accionar como el peso más grande! O bien, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear ya* ninguna otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?» (en la ed. Colli-Montinari, Milán, ADELPHA, 1965, vol. 2, pp.201-202).

así, una de las caras del eterno retorno, su constante vuelta, la persistencia o la insistencia del tiempo, pero en la otra, en el reverso, se inscribe en esta moneda que va como de mano en mano, el carácter inasible de estas mismas ocasiones; a saber, el que aquello que ha de volver, lo que ha de evaluarse e interpretarse está más allá de la aparente perentoriedad de los actos y de las acciones concretas, pues se trata de ese lado *inscrito* de la moneda donde siempre aparece “lo mismo” y que permite, como en el caso del metal, de la moneda, su intercambio pero también su suma, su integración o asimilación. Por eso lo vivido, lo que ha de ser vivido una y mil veces en el giro del eterno retorno tiene el cariz trágico de aquellas acciones que superan a sus actores, pues, como la moneda, hay algo en ellas que vuelve y corre entre los actos de los personajes intercambiándose sin acoplarse, sin canjearse definitivamente, y que no corresponde a escena alguna, sino a un destino implacable: *les faux-monnayeurs*.

\* \* \*

Hay, pues, una delgada línea que crece entre la vida y la tragedia y que soporta el horizonte sobre el que gira el eterno retorno para lograr, para alcanzar, la velocidad y la intensidad que irrumpe eléctricamente (como en el «*rain, steam and speed*» de Turner para «*the great western railway*») en el pensamiento hasta alumbrar o acariciar, aunque fuera sólo por un momento, el *futuro* de la filosofía, la «filosofía del futuro». A ésta le corresponden como sabemos nuevos medios de expresión, pero también “nuevas imágenes” como el círculo o la línea, el cable tendido sobre el que camina el funambulista al inicio de Zaratustra, para llevar a cabo tareas renovadas, renovadoras. Así, la delgadez de la línea tendida va abriendo con rigor matemático ese «espacio interior» o distancia interna a dos puntos que construyen el segmento por alejamiento o aproximación de los extremos, un espacio indefectible que cobija una intimidad donde puede ir deshilvanándose el hilo invisible del pensamiento de un punto a otro, de un extremo a otro, para enriquecer el “teatro del mundo”, para conmover el puro teatro de la vida.

En nuestro texto el epígrafe “Le tragique” es uno de estos puntos, el otro, sin duda alguna, es “La vie”. Ahora bien, y como acabamos de ver, ambos rótulos implican un escenario que define la clave de bóveda de la interpretación de Deleuze de la obra de Nietzsche siempre en términos “dinámicos”; así, por ejemplo, las nociones de «fuerzas reactivas», «activas» y «pasivas» son los términos principales donde se articula o explicita esta lectura, pero a los que habría que añadir este hilo implícito del dinamismo que se



encuentra también en el recurso a las figuras del «punto de gravedad» o del «giro del eterno retorno», del «círculo», del «círculo vicioso», etc., pues todas ellas implican una lectura en calve dinámica. Dicha propuesta interpretativa orientada a la génesis de las fuerzas y sus relaciones, permite a Deleuze delimitar el ámbito de análisis como el terreno donde se extienden y se enzarzan la vida y la tragedia. Y sin embargo, ha de evitarse el doble equívoco, pues desvirtuaría la riqueza de este marco de análisis, de considerar nada más esta interacción de vida y tragedia como sometida al ritmo frenético y unívoco del paradigma clásico de creación y destrucción —prejuicio propio de nuestro pensamiento contemporáneo que ha transformado esta herencia de la mitología en un conjunto cerrado de automatismos basados en la premisa deportiva del ganar y el perder—, cuando a todas luces el tejido de fuerzas puesto siempre en juego, incluso en los llamados espectáculos deportivos, presenta las relaciones e interacciones en términos de composición, descomposición, compensación y tensión de los vectores dinámicos implicados. De modo que esta especie de fondo o escenario abierto por la tragedia y la vida no puede simplificarse equiparando los extremos bajo la manida costumbre de achacar a las nociones y términos notas determinantes heredadas, por decirlo así, del común de los sentidos, cuando la cuestión tratada es cómo se flexiona la línea para que ambos puntos se toquen constituyendo un círculo y no la de si nuestro círculo gira en un sentido u en otro, de la vida a la tragedia o de la tragedia a la vida, pues, aparte de aquel *leitmotiv* de «al menos en dos sentidos a la vez», éste planteamiento conduce necesariamente a un “círculo vicioso”. No se trata, pues, de calificar la vida como tragedia, ni de imitar el despliegue de la tragedia sobre la vida; nada más lejos, pues el lazo o el nexo donde ha de buscarse el nudo entre ambos términos es precisamente aquel que sustenta la fácil comparación de la *mimesis*, pero también, y sobre todo, donde reside aquello que permite tanto a la vida como a la tragedia avanzar, progresar y finalizar empujadas por una especie de intelecto agente (*nous poietikós*) que genera esta marcha de vanguardia donde el avanzar es a su vez un retroceder, el progresar es también regresar o donde el finalizar es un esperar en la incertidumbre de todo aquello susceptible de ser pospuesto, de quedar eternamente pendiente o de permanecer abierto esperando una conclusión. Así, esta gigantesca capacidad de tragedia y vida para asimilar, acumular o absorber todo lance o episodio reside en aquello que desde la inercia del argumento, de la perspectiva del cierre explicitado de las acciones y sucesos, es considerado siempre e inevitablemente como lo novedoso. Es, pues, la aparición de “la novedad”, de aquello que tiene la virtud de desbaratar la frágil narración ordenada de unas cosas a causa de otras (*dià táde*) donde reside la potencia “poética”, productiva, de ambos

términos para desenvolverse hasta tocarse, allí donde se confunden la producción de una y de otra, tragedia y vida. Lo novedoso viene a ser, pues, la inflexión en la curva que permite el encuentro de los extremos. La interrupción verdadera del segmento consiste entonces en su conversión en circunferencia, en longitud enrollada; pues el “corte”, la discontinuidad tomada sobre la línea no produce cambio geométrico alguno, sino una reproducción de los segmentos, de los fragmentos en una *ratio* que los duplica irregularmente a uno y otro lado del punto de corte. Mas la calve, la cuestión, está en aprehender “el modo” en que el “corte”, la irrupción de lo nuevo, es capaz de generar una síntesis diferente de los fragmentos, de los segmentos; en asimilar el corte como nexo que coliga y separa cada pedazo, cada retazo de una vida o cada uno de los capítulos de una *biografía*, constituyendo así una *síntesis disyuntiva* que permite a la línea enrollarse sobre sí, volviendo una y otra vez en el giro para afirmar así la propia operación sintética sin necesidad de referirse a un punto externo a la línea, a un punto lejano, ajeno o extranjero que esté “más allá” de la línea y que supondría la construcción trascendente de la misma. De ahí que la circunferencia tenga un carácter inclusivo y el círculo sea como el interior o la intimidad de la línea enrollada donde pueden entretorse vida y tragedia para zurcir, a base de acoples y remiendos aparentemente imposibles, el manto del *tiempo*.

A partir de esta perspectiva, de este meridiano que en nuestro texto atraviesa los epígrafes “Le tragique” y “La vie”, pude perseguirse toda la intensidad de aquel hilo rojo que recorre la filosofía de Deleuze en calve de evaluación e interpretación –transformado posteriormente en términos de creación y de composición– que irá aglutinándose de manera fundamental en las nociones, entre otras muchas, de «rizoma» o «agenciamiento» hasta encontrar su formulación definitiva bajo el lema de la “creación de conceptos” como tarea propia de la filosofía. Esta línea, pues, que compone como la *tragedia* de la filosofía, aparece por primera vez en el itinerario filosófico del propio Deleuze a partir de las mencionadas monografías sobre Nietzsche, donde se halla localizado de manera precisa el tema o el asunto de la filosofía, “*para* la filosofía” o *para* «la filosofía del futuro», como “descubrimiento” de «toda una nueva concepción del pensamiento», de una “nueva imagen” del mismo que ha de elaborarse sobre la evaluación y al interpretación.<sup>141</sup> Y sin embargo, como Deleuze recuerda en *Nietzsche*, este proyecto de futuro para la filosofía, esta

---

<sup>141</sup> Deleuze hará especial hincapié sobre esta cuestión durante la entrevista concedida a Jean-Noël Vuarnet para *Les Lettres françaises*, publicada bajo el título “Entretien avec Gilbert Deleuze” y hoy recogida en *ID* como “Sur Nietzsche et l’image de la pensée”, pp. 187-197; trad. cast. 177-185. Asimismo, y como se recordará, en *NPh* Deleuze reserva un epígrafe para el tratamiento de esta cuestión acerca de la “novedad” en la imagen que nos damos del pensamiento: “Nouvelle image de la pensée”, pp. 118-126; trad. cast. 146-156

especie de labrarse un porvenir para dotarse de un tiempo propio, también es en cierto modo el proyecto o la “imagen” de la filosofía «más vieja, más antigua».<sup>142</sup> De ahí que la tarea de la filosofía se ofrezca también como el “descubrimiento”, el hallazgo o la revelación, de algo olvidado: «Ese algo olvidado, según Nietzsche, es la unidad compleja del pensamiento y la vida».<sup>143</sup>

Así, pues, es sobre esta perspectiva más general que concede el proyecto de la «filosofía del futuro» en calve de evaluación e interpretación –el filósofo del futuro, recuérdese, es caracterizado como *sintomatologista, tipologista y genealogista*<sup>144</sup>– que pueda, además de ser calibrada la profunda influencia de Nietzsche en la filosofía de Deleuze, darse como el escenario o el terreno sobre el que aquel pensamiento inabordable del eterno retorno despliega toda su potencia sirviéndose de esa especie de escena inevitable y permanentemente recurrente del círculo que regresa para estar de manera constante evaluando, aquilatando, sopesando, en definitiva, *seleccionado* entre nuestras acciones aquellas que pueden pasar al siguiente acto. Es en este paisaje extremadamente exigente, y que de manera figurada dibuja la línea que va entre los epígrafes “Le tragique” y “La vie”, donde se engarza la “unidad compleja” entre la vida y el pensamiento y donde vienen a estrecharse –incluso al nivel formal de los comentarios– las diferentes anotaciones de tipo biográfico con las palpitaciones de este pensamiento inabarcable perteneciente a la «la filosofía del futuro»; pues, como anotaba el propio Deleuze en *Logique du sens* trayendo a colación, precisamente, el “camino” o el método recorrido por Nietzsche para alcanzar esta filosofía del porvenir, se trata tan sólo de «alcanzar el punto secreto en el que es la misma cosa una anécdota de la vida y un aforismo del pensamiento».<sup>145</sup> Y sin embargo, el nexo *entre* la tragedia y la vida, esta conexión *entre* el pensamiento y la *biografía* sólo puede

<sup>142</sup> «Cette image du philosophe [el filósofo del futuro] est aussi bien la plus vieille, la plus ancienne.» N, p.16; trad. cast. p.24

<sup>143</sup> «Le philosophe de l'avenir est en même temps l'explorateur des vieux mondes, cimes et cavernes, et ne crée qu'à force de se souvenir de quelque chose qui fut essentiellement oublié. Ce quelque chose, selon Nietzsche, c'est l'unité de la pensée et de la vie. Unité complexe: un pas pour la vie, un pas pour la pensée. Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensée créent des façons de vivre. La vie *active* la pensée, et la pensée à son tour *affirme* la vie.» N, p.18; trad. cast. p.24

<sup>144</sup> «Le philosophe en tant que tel est symptomatologiste, typologiste, généalogiste. On reconnaît la trinité nietzschéenne, du «philosophe de l'avenir»: *philosophe médecin* (c'est le médecin qui interprète les symptômes), *philosophe artiste* (c'est l'artiste qui modèle les types), *philosophe législateur* (c'est le législateur qui détermine le rang, la généalogie).» NPh, p.86; trad. cast. p.108

<sup>145</sup> «Nietzsche dispose d'une méthode qu'il invente: il ne faut se contenter ni de biographie ni de bibliographie, il faut atteindre à un point secret où la même chose est anecdote de la vie et aphorisme de la pensée.» LS, p.153; trad. cast. p.161 Recuérdese también esa especie de letanía siempre presente en la escritura de Deleuze que coliga las biografías quebradas y tortuosas con la filosofía, como ocurre con la locura en el caso de Nietzsche, a la cual se le restituye toda la relevancia que merece, más allá de las anécdotas o las espurias descalificaciones, ya que asistimos al estrechamiento de la distancia entre locura y pensamiento.

establecerse a partir de *la evaluación y la interpretación* como trasfondo de aquel “teatro del mundo” donde han de ser considerados y sopesados los diferentes modos «de pensar, de sentir y hasta de existir»,<sup>146</sup> en definitiva, las diferentes formas y maneras de vivir. Así, sobre este terreno abierto, la evaluación y la interpretación constituyen un perspectivismo que podría definirse provisionalmente como una especie de “doctrina inmanente de los elementos” capaz de ofrecer no sólo una “estética” de toda experiencia, sino, y lo más relevante, la única capaz de ofrecer una “analítica” para toda experiencia *real*, la cual no precisaría ya de una “dialéctica” de las ilusiones para despejar las fantasías de la razón: alma, mundo, Dios. De ahí que, en estas monografías que nos ocupan, Deleuze siempre presente como temas fundamentales de la filosofía de Nietzsche el sentido y el valor, pues estos son como las marcas, las huellas o las mellas que aparecen persistentemente sobre la superficie de las cosas y de las acciones para permitir sopesarlas, aprobarlas, equilibrarlas y ajustarlas de igual forma que nuestros hábitos nos tienen acostumbrados a recurrir a un martillo, a una navaja, a un encendedor o a una cuchara para empuñarlos con la inercia que concede la segura y a la par inquietante interioridad de los gestos fiables y de las acciones fieles repetidas miles y miles de veces. Y donde lo sorprendente, lo realmente llamativo, es que cada una de esas ocasión, cada una de esas veces, resulta más inquietante que la anterior, pues en todas ellas persiste la larga sombra de la cultura, de los hábitos inconscientes de la historia donde habita esa otra oscuridad, aún más cerrada y angustiosa, del presentimiento de que todo aquello que nos ocupa parece empeñado en buscar la ruina, la manera o el modo de *cómo hacer crac* con un solo gesto, con un único movimiento, el cual, necesariamente, sólo puede ser percibido como algo insignificante por sus usuarios, quienes operan como a resguardo, confiados y protegidos como están por la ilusoria seguridad que ofrece la magnánima desproporción entre el gesto nimio, aparentemente insignificante, y la mole de la cultura que se erige ante cada gesto como una montaña infalible e imperturbable. Y sin embargo, este giro “imperceptible”, este espacio imprevisible en que se producen, pongamos por caso, las oscilaciones entre la mano y la cucharilla, trae consigo la posibilidad irremediable de “descubrir” un día el sonoro fracaso, la estrepitosa rotura o el fallo inexplicable de aquellos útiles cuya caída resuena en el mundo estable de la cultura como *el chillido de las galaxias*, como la marca de su final. Es, precisamente, cuando *todas las señales del fin* se reúnen en la quiebra de las acciones, de los hábitos o de las prácticas asimiladas donde acontece, donde se filtra aquel impulso desmesurado de lo contingente a través de su encarnación o presentación en forma de algo imprevisible, como algo

---

<sup>146</sup> *ID*, p. 165; trad. cast. p.157

desconocido que irrumpe en un aquí y ahora desmoronando todo nuestro universo, todo nuestro mundo, anunciado por el momento en que *brille en el cielo la encendida cola del cometa Halley*.<sup>147</sup> Esta alteridad experimentada en los giros de las acciones,<sup>148</sup> en la quiebra de los usos, siempre implícitos, de una cultura, sólo se pone de manifiesto al desvelar el carácter transitivo que tienen el sentido y el valor que las reviste en cada momento, que las tamiza, en aquella irremediable vinculación respecto a algo extrínseco que permite, gracias a la complementariedad que ejerce, el cierre o el acabamiento de aquellos contenidos siempre tácitos a una cultura (por ejemplo, los usos del bastón de *hurling*<sup>149</sup> para golpear la pelota en el juego o al enemigo en la lucha) y que, siempre, puntual y provisionalmente vienen a llenar aquellos dos continentes o nociones que llamamos sentido y valor, estableciendo así la reciprocidad entre las acciones y su sentido, entre los hechos y su interpretación al modo como ocurre entre los bienes y su necesidad; y sólo a partir de esta reciprocidad por la que los gestos pueden ir a llenar con su significado los recipientes del sentido y del valor de una cultura, por el que pueden ser ocupados o colmado el hueco o el vacío de los mismos para su construcción, que todos los usuarios de esa cultura puedan transitar, puedan pasar de un punto a otro o “transferirse” de un extremo a otro de la misma (quizá por eso tuvimos que esperar a ver cómo desarrollaba el capitalismo su capacidad desmesurada de operar con estos contenedores vacíos para poder asistir al surgimiento de la cultura de masas y sus eléctricas transiciones). Semejante hallazgo acerca de la dependencia del sentido y del valor conlleva, sin duda alguna, dejar al descubierto la enorme y permanente debilidad de toda cultura, así como la desnudez y la fragilidad de las prácticas y producciones cotidianas que en cada momento nos habitan, mostrándonos con ello que nosotros, precisamente, *nosotros los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos...* De ahí la importancia de la

<sup>147</sup> Las tres cursivas – como «el chillido de las galaxias»; «todas las señales del fin»; y, «brille en el cielo la encendida cola del cometa Halley»– han sido cercenadas del “Cantar VII” que cierra las *Cántigas de Alén* de José Ángel Valente. Reproducimos a continuación la estrofa a la que pertenecen para reintegrarlas en la medida de lo posible la potencia que refractan: «Que pueda oír aún, / como Alexander Block, / el chillido de las galaxias / cuando brille en el cielo la encendida cola / del cometa Halley y cuando todas / las señales del fin / hayan sido juntadas.» Recuérdese, como acertadamente anota Claudio Rodríguez Fer en el estudio preliminar a la edición en Biblioteca Àmbit, que Valente se hace eco aquí de aquella especie de intuición de Block de encontrar en cada hecho cotidiano la marca del cataclismo cósmico (José Ángel Valente, *Cántigas de Alén*, Ed. Àmbit, Barcelona, 1989).

<sup>148</sup> No cabe duda, pues, de que hay algo en nuestras acciones, en lo que hacemos que, como explicaba la cláusula aristotélica, puede ser siempre *de otro modo*, aunque estemos empeñados en darle continuidad a cada uno de aquellos fragmentos con el asombro bienintencionado de quien contempla cómo la escultura de Miti si se derrumbe sobre su asesino (Aristóteles, *Poética*, 1452 a), como si el azar siempre fuera a lomos del destino.

<sup>149</sup> En este sentido quisiéramos recordar la agudeza de José Luis Guerin para recorrer los pliegues de la cultura en un documental algo lejos en el tiempo, pero de una relevancia en los temas y una belleza extraordinaria. En *Innisfree*, Guerin señala con enorme certeza el espacio incierto en donde la ficción (el rodaje que Ford llevó a Irlanda de *The quaité men*) se cuele en los hábitos y costumbre, donde el cine se toca con la etnografía para indagar en la cultura. Ha de revisitarse aquel *Innisfree* (J.L. Guerin, *op. cit.*, Versus Entreteniment, 1990)

genealogía como método de la «filosofía del futuro» (para el "futuro de la filosofía"), pero también la dificultad de pensar conjuntamente el método y la idea del eterno retorno, pues aquellas marcas que son descubiertas por el primero como índices del valor y del sentido retornan una y otra vez para ser sopesadas, para ser aquilatadas, asimiladas o descartadas, para, en resumen, ser evaluadas e interpretadas en el eterno retorno, en el regreso indefinido del círculo construido a partir de la línea que une vida y tragedia. En esta especie de holgura es donde se articulan siempre las acciones y su retorno, donde la cultura desempeña su papel fundamental al presentarse siempre como la reserva, la batería o el *stock* de elementos susceptibles de colmar el significado del sentido y del valor. Por eso, y como mostraba Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*, que la cultura para Nietzsche tenga un carácter “selectivo”, pues ofrece siempre las pautas y criterios. Y la magistral fórmula con la que Deleuze abre los argumentos que han de desarrollar la “voluntad de selección” de la cultura según el carácter «pre-histórico», «post-histórico» e «histórico» de la misma recoge sintéticamente esta posición interpretativa: «Cultura significa adiestramiento y selección.»<sup>150</sup>

Y en efecto, erraríamos completamente la lectura si consideramos que ha de anteponerse, por decirlo así, lo pequeño a lo grande, lo secundario a lo importante, lo nimio o insignificante a lo nimio o exagerado, como si los gestos, siempre concretos y pasajeros, fueran a ocupar el lugar de aquellas nociones, aparentemente necesarias, con las que una cultura construye el contenido del valor y del sentido en cada momento, pues en esta distinción, tan arbitraria como provisional, se oculta la relevancia de esta singular desproporción; a saber, la operación o el procedimiento por el que la cultura consigue predeterminar los cuerpos, los gestos y las acciones según valores tan establecidos como determinados y cerrados con los que colma en cada momento las categorías de sentido y de valor. Así, esta especie de desequilibrio entre las magnitudes de nuestras acciones y de la cultura permite abandonar el interrogante acerca de *qué es* el sentido o *qué es* el valor, cuestiones que suponen, en sentido laxo, la lectura metafísica de la cultura, para permitir así abrir la pregunta trascendental acerca de *cómo* nuestros gestos, nuestras acciones y los hechos que nos envuelven son enmarcados o condicionados por el cuadro de prejuicios, supersticiones y enjuiciamientos de una cultura; *cómo* una acción entra en el marco de sentido establecido o *cómo* un acto o un gesto es calificado de valeroso; *cómo*, en definitiva, la experiencia es susceptible de ser orientada en un “sentido” u organizada según un

---

<sup>150</sup> «Culture signifie dressage et sélection.» Obertura del fundamental epígrafe “La culture envisagée du point de vue préhistorique”, *NPh*, cap. IV, “Du Ressentiment a la mauvaise conscience”, p.152; trad. cast. p.187cap. Este tema será desarrollado en nuestro capítulo VII, “De la crítica a la revolución”.

“valor” determinado, y por ende, *cómo* es capaz de generar simplemente sentido o valor, pues, las determinaciones que ofrecen los mismos responden siempre a un *hic et nunc*.

Quizá es imprescindible recordar ahora, y aunque sea sucintamente, que cuando Deleuze recorre a lo largo del *Nietzsche et la philosophie* los argumentos para definir el perspectivismo, la evaluación y la interpretación como la inversión nietzscheana del platonismo, del cliché modelo-copia, alcanza, digámoslo así, el gran descubrimiento o la gran aportación de la genealogía respecto al tema de la selección; esto es, logra poner de manifiesto, con una claridad envidiable, el elemento innato que permite a la cultura operar sobre los cuerpos, las acciones y las pasiones de modo que pueda saltar la enorme distancia que los separa para su ordenación y administración. Dicho elemento es la inscripción, la marca o la impresión sobre la superficie de los cuerpos del signo, la cual permite la producción y la reproducción por parte de los mismos de una memoria colectiva al desprenderlos de su «memoria biológica»<sup>151</sup>, pues, y por decirlo así, desde el primer momento de su aparición el signo configura una malla o una red de relaciones. La inscripción remite entonces a un reparto anterior a la distinción entre los gestos y los valores determinados de una cultura, a la distribución y organización que en ella tiene lugar previa a la asignación de contenidos, ya que se escribe sobre las líneas de la “prehistoria de nuestras costumbres”; allí, precisamente, donde es imposible localizar aquella temporalidad histórica enmarañada de codificaciones y estereotipos con que cada época se articula. Se apunta aquí hacia aquel momento indesignable en el cuadro cronológico anterior al despliegue y acumulación de contenidos para el valor y el sentido con los que una cultura dispone y organiza las acciones y pasiones; se trata, por decirlo así, de la ausencia de especificación de parámetros anterior a toda cultura que hace posible, precisamente, la creación de compartimentos, contenedores o segmentos para su posterior —en una relación lógica y no cronológica, pues es una posición o momento ácrono— utilización como dispensario de acciones correctas o incorrectas, de pasiones naturales o desviadas y de encuentros felices o desafortunados, pero también, y según el columbario de cada época y su disposición de lo prioritario y lo accesorio: de acciones espectaculares y aburridas, de pasiones monótonas y comerciales o, simplemente, de encuentros rentables, aprovechables o ineficaces. Digamos que está en juego la adjetivación que una cultura se da a sí misma, la

---

<sup>151</sup> «Nietzsche dit : il s'agit de faire à l'homme une mémoire; et l'homme qui s'est constitué par une faculté active d'oubli, par un refoulement de la mémoire biologique, doit se faire une *autre* mémoire qui soit collective, une mémoire des paroles et non plus des choses, une mémoire des signes et non plus des effets.» *AE*, p.169; trad. cast. p.150

cual, necesariamente, es previa a la nominalización de esas mismas cualidades: bueno y malo son anteriores a la oposición Bien y Mal.

\* \* \*

Los grandes ideales, como muestra Deleuze en un contexto próximo al aquí esbozado, son innecesarios para operar la articulación del sentido y del valor en la cultura.<sup>152</sup> Las diferentes composiciones que en cada momento la cultura puede darse a sí misma no dependen de juicios preestablecidos, tampoco de ensoñaciones o prejuicios, sino de *tendencias*, de inercias, de caídas y desplazamientos donde refulgen nuevas preguntas, nuevos planteamientos o viejos interrogantes con aire nuevo. Y, en efecto, nos previene Deleuze, esta aparición de nuevos valores, este surgir de reglas innovadoras para formular preguntas insospechadas, quizá irresolubles, no ha de ser considerado «en el sentido de un relativismo histórico»,<sup>153</sup> pues nada sería más errado que seguir la imagen de la línea Universal del progreso donde cada época venidera habría de tomar el relevo de la precedente para formular sus propios cuadros y esquemas. La ruptura con los valores preestablecidos, también con la norma de sentido imperante en cada momento —el recurrente *sentido común*—, abre un planteamiento que está más allá de la posible relación comparativa, quizá analógica, en el juego de la “tradición” y de sus supuestas herencias hermenéuticas (léase Gadamer), pues si hay un verdadero sentido de transición o de trasiego entre los valores de una época y otra no es tanto porque cada *tiempo nuevo*, digámoslo así, se haga cargo del anterior, del *tiempo antiguo* (viejas “querellas” resuenan por aquí) realizando como la tabla de resultados, con todos sus haberes y deberes, desde la que ha de partir para levantar —ahora en sentido lato— su propio campo semántico o su propio álbum deontológico, sino porque en esta diferencia *de factum* se da el cambio de nivel entre la acción de conservar y la acción de construir unos u otros valores, cambio, desnivel o desajuste que descubre una cuestión *de iure*. Deleuze nos enseña que *el gran cambio*

---

<sup>152</sup> La proximidad a la que nos referimos se refiere más a un plano problemático que a una cercanía expositiva en la obra de Deleuze. Sobre nuestra mesa, por decirlo así, mientras desarrollamos los argumentos aquí expuestos, está abierto por el último de los capítulos de *Différence et répétition*, que lleva por título precisamente “Conclusion. Différence et répétition”, en aquel punto donde Deleuze resuelve el nudo entre el dinamismo de las Ideas en tanto que definidas problemáticamente y el origen de sus relaciones en una aclaración del símil del juego, donde se compara el juego humano y el juego divino. Esta alternativa es replanteada por Deleuze para aclarar el origen de las tensiones en la Idea poniendo como entre interrogantes la oposición entre los juegos. DR, pp.335-375; trad. cast. pp. 409-420.

<sup>153</sup> «La distinction des valeurs établies et de la création ne doit pas davantage se comprendre au sens d'un relativisme historique, comme si les valeurs établies avaient été nouvelles à leur époque et les nouvelles devaient s'établir à leur heure. Au contraire, il y a une différence de nature, comme entre l'ordre conservateur de la représentation, et un désordre créateur, un chaos génial, qui ne peut jamais que coïncider avec un moment de l'histoire sans se confondre avec lui.» DR, p.77; ed.cast., p.99.



introducido por la transformación del sentido y el valor en una cultura, por la “transmutación”, consiste en el descubrimiento, en la revelación o en el sobresalto ante la aparición de una «diferencia de naturaleza» en la alternativa entre conservación y creación de los mismos. No se trata en ningún caso de una sustitución que concierna al cambio de rol de unos estereotipos o de unos prejuicios por otros, tampoco a un recambio de los iconos de una época histórica por otra; ni siquiera se trata de un pupilaje de un momento de la historia *sobre otro*, por mucho, incluso, que el último de ellos encubra con supuestos valores universales su campaña de dominación. En todo esto, en todos los pasajes de la historia vista como relato universal, como narración fenomenológica del “imperio” del Espíritu, no hay la más leve sombra de un cambio de naturaleza, de una naturaleza diferenciada, sino el necio maniqueísmo de la dialéctica donde todo lo ocurrido, todo lo pasado sería igualado, “superado” o justificado en la “totalidad” del tiempo. De este modo cada uno de los sucesos pasados sería “relativo” al total de la historia, careciendo por sí mismo de sentido. El peligro del «relativismo histórico» en el tema de la creación y el surgimiento de nuevas *tendencias* para el valor y el sentido reside entonces en perder de vista el desfase o el desajuste que hay de nivel entre crear y conservar los valores, pues la mencionada *diferencia de naturaleza*<sup>154</sup> muestra una predisposición diametralmente opuesta a la depositada en el núcleo de la idea de «tradición»; a saber, ante la imagen de una cadena causal infinita donde se irían relevando, quizá perfeccionando, los diversos modos en que la cultura perfila los moldes del sentido y del valor a base de juicios y prejuicios, de estereotipos y costumbres que son vistos y vividos como vagones lejanos que se pierden en el tren de la historia, la diferencia insalvable entre un orden y un desorden de los valores ofrece la imagen de una “nebulosa ahistórica”,<sup>155</sup> donde el corto momento de derrumbamiento de lo viejo ante lo nuevo no se confunde con un momento histórico determinado, sino con un lugar y un tiempo *intempestivo* ubicado fuera de las líneas de la historia, como si el humo del tren con el que ésta va remolcando sus capítulos no fuera capaz ahora, además de arrastrar los vagones, de anotar esa estación fugaz, ese apeadero

---

<sup>154</sup> Según leíamos en la cita anterior: «Au contraire, il y a une différence de nature, comme entre l'ordre conservateur de la représentation, et un désordre créateur, un chaos génial, qui ne peut jamais que coïncider avec un moment de l'histoire sans se confondre avec lui.» DR, p.77; ed.cast., p.99.

<sup>155</sup> Deleuze respondía así a la pregunta sobre la cuestión de lo intempestivo en su entrevista con su amigo Toni Negri publicada “Futur antérieur”, n.º1, primavera de 1990: «Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una “nube no histórica”. No se trata de la contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni entre la acción y la contemplación: Nietzsche se refiere a aquello que se hace, al acontecimiento mismo o al devenir. Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones (prácticamente negativas) que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia.» C, p.268

inesperado donde todo el mundo parece cambiar de destino. Así pues, la diferencia de naturaleza impide una resolución directa entre los infinitivos «crear» y «destruir», poniendo con ello de manifiesto la debilidad de la precomprensión clásica, “tradicional”, donde la pareja orden y desorden, *cosmos* y *caos*, mostraban su alternancia reconciliadora con objeto de una progresión causal. Al abrir el interrogante sobre esta vieja idiosincrasia se descubre que, bajo la convicción de que en el relevo de valores rige cierta permisible mutabilidad –la siempre provisional cadena causal apoyada en el tiempo cronométrico no hace sino acrecentar la ciega confianza en la creencia de su continuidad–, subyace bajo esta convicción, decíamos, nuestra vieja pareja antagonista del Bien y del Mal; con ella, con esta pareja de extremos, se arrastran, al igual que ocurre en la recurrida imagen del tren, todos y cada uno de nuestros prejuicios morales<sup>156</sup> sin caer en la cuenta de que en ese frenético pasar de un vagón tras otro reside el mismo prejuicio, la misma idea anquilosada según la cual la cultura y su formas de componer el sentido y el valor responden a ideales superiores y universales, inalcanzables por abstractos, inaprehensibles por lejanos; motivos aparentemente “superiores” o razones inexplicables como “el azaroso destino” que arrebató la vida del hombre *porque la piedra cayó sobre el hombre, porque el viento soplabla y el hombre pasaba por allí, porque el mar había empezado a agitarse el día anterior, porque el hombre había sido invitado a casa de un amigo, porque...*

La mencionada diferencia de naturaleza siempre nos sitúa en otro plano o en otra perspectiva interpretativa ante el problema. Ésta, podríamos decir, es probablemente uno de los recursos más reiterados en el pensamiento de Deleuze. Cada ocasión que la escritura del filósofo francés tropieza con una aporía formulada la mayor parte de las veces en términos dialécticos, Deleuze muestra la insuficiencia de un planteamiento que no ha contemplado la desnivelación existente entre los términos o los elementos puestos en juego; tanto da si se trata de un planteamiento que ha conducido a la irresoluble confrontación entre contrarios como si se trata del previsible desenlace que conduce la resolución hacia el callejón sin salida de la superación o *Aufhebung*. Con la idea de un cambio de nivel, de una diferencia de registro o de un salto cualitativo aparece no sólo la posibilidad de una nueva línea de interpretación todavía inexplorada, sino la irrupción de un plano de pensamiento, de un lugar para el pensamiento completamente insospechado

---

<sup>156</sup> En *Logique du sens* y *Différence et répétition*, dos textos escritos como en paralelo, podemos leer: «...le jeu n'est pris explicitement comme modèle que parce qu'il a lui-même des modèles implicites qui ne sont pas de jeux: modèle moral du Bien ou du Meilleur, modèle économique des causes et des effets, des moyens et des buts.» «Cette manière humaine, cette fausse manière de jouer, ne cache pas ses présupposés: ce sont des présupposés moraux, l'hypothèse y est du Bien et du Mal, et le jeu, un apprentissage de la moralité.» Respectivamente *LS*, p.75, trad. cast. 90 y *DR*, p.361; trad. cast. p.417

que obliga, precisamente por imprevisto, por inusitado o por inesperado, a una nueva orientación, a una disposición o a un uso innovador de las categorías del mismo, donde la acumulación de adjetivos es siempre insuficiente para expresar el vértigo que se sufre al intentar salvar este desajuste. Así, como se recordará, la noción de diferencia de naturaleza era clave en *Logique du sens* para entender la convivencia de series divergentes como elementos de una filosofía del acontecimiento. En esta obra, la fórmula «todo cambia de naturaleza al subir a la superficie» era elevada a bandera o *leitmotiv* de la misma, ofreciendo así una especie de escapatoria a riesgo de caer en la dialéctica del triángulo «altura», «profundidad» y «superficie». Mas, y dejando al margen tamaño problema en el proyecto filosófico de Deleuze, este recurso nos es completamente válido para acceder al menos intuitivamente al tipo de cambio operado en la superposición o en la sucesión de niveles o registros, de suyo, irreductibles entre sí. De modo que el cambio de naturaleza, la diferencia de naturaleza, conlleva como el descubrimiento de un escenario intermedio, de un plano transversal, donde es posible al fin una nueva articulación, una orientación *distinta* del pensamiento.

En este sentido es preciso recordar las bellísimas páginas de *Logique du sens* y *Différence et répétition*, dos textos simultáneos y paralelos donde Deleuze aborda *el desnivel* entre dos tipos de juegos. Los epígrafes dedicados «al juego ideal» de ambas obras pueden ser leídos ahora desde la problemática de la distancia entre la creación y la conservación de los valores, y su conexión con el eterno retorno como clave de bóveda de la filosofía de la transmutación. Ambas acciones, producción o destrucción, parecen irreconciliables en el ámbito de una acepción cerrada o unilateral de la cultura, cuando más bien, la creación y la conservación de los valores atañen, se desenvuelven, como veíamos antes, en el mismo espacio, a pesar de que lo hagan en formas y modos irreductibles entre sí. El orden y el desorden que se atribuye ligeramente a una y otra no hace más que incidir en esta idea de la existencia de dos juegos que no responden a la lógica agónica de la dialéctica y que, en consecuencia, se descubren como dos juegos obligados a convivir o a jugarse siempre a la vez. Ahora, si con Deleuze podemos llamar a la retahíla de reglas y normas preestablecidas para una cultura el «juego humano», el juego de todas esas formas acabadas en la que se ofrecen los modos, hábitos y costumbres que envuelven el sentido y el valor, cabe buscar el mencionado desnivel respecto de este «falso juego» en aquello que llamábamos *supra* el “proceso de adjetivación”, la situación previa o “prehistórica” donde aún no han venido a asentarse las formas concretas del valor y del sentido para la cultura, entonces aquel

momento sería el *tempo* previo donde se articulan todavía lo bueno y lo malo, en lugar del Bien y del Mal. A ese otro lugar propio para el juego Deleuze le concede el nietzscheano nombre de «juego divino». El primero de estos juegos es, y ya desde muy temprano en la escritura del filósofo francés, calificado como «sedentario»,<sup>157</sup> mientras que el segundo es calificado con todos los atributos que posteriormente, en la obra de Deleuze, serán sinónimos de un pensamiento llevado al paroxismo de su potencia, *abierto* («espace ouvert»), *único* («lancer unique») y *nómada* («distribution nomade»).<sup>158</sup> Y sin embargo, el punto de partida entre los modos de repartirse el juego (la cultura) se caracteriza por iniciarse en *lo más fácil para nosotros*, en el juego humano o sedentario, donde abundan y priman las formas quietas, inmóviles e inflexible ante cualquier *novedad*, por grande, por chica o por pequeña que parezca, por laxa o rígida que sea dicha alteración de la norma resulta inasumible por resistirse al perfil de esas piezas, moldes o “modelos” que sirven para ajustar y troquelar nuestras acciones y representaciones cotidianas. En este modo del juego de la cultura no hay margen, no hay holgura más allá de las respuestas preconcebidas, de las «tiradas de dados» —la imagen es un recurso constante de Deleuze tomado de Nietzsche, Mallarmé mediante— previstas en cada partida. El marco en el que se juega, *el tablero o la mesa*<sup>159</sup> donde se desarrolla el juego está dominado por un campo de posibilidades finitos, donde cada una de las acciones, aun manteniendo la alteridad que la separa de nosotros, de los jugadores, se muestra plena o henchida de un valor y un sentido preconcebidos, prefabricados o prediseñados que fijan<sup>160</sup> cada movimiento imposibilitando de antemano el juego. Cuando, en verdad, en el dominio de la cultura nada se ofrece

---

<sup>157</sup> «Nous pouvons opposer les deux espèces de jeu, l'humaine et l'idéale, d'après plusieurs caractères. D'abord, le jeu humaine suppose des règles catégoriques préexistantes. Ensuite, ces règles ont pour effet de déterminer des probabilités, c'est-à-dire des «hypothèses» de perte et des hypothèses de gain. En troisième lieu, ces jeux n'affirment jamais tout le hasard, au contraire, ils le fragmentent, et pour chaque cas soustraient au hasard, excepté du hasard la conséquence du coup, puisqu'ils assignent tel gain ou telle perte comme nécessairement liés à l'hypothèse. C'est pourquoi, enfin, le jeu humain procède par distributions sédentaires (...)» Y unas líneas más adelante sigue Deleuze: «Cette manière humaine, cette fausse manière de jouer, ne cache pas ses présupposés: ce sont des présupposés moraux, l'hypothèse y est du Bien et du Mal, et le jeu, un apprentissage de la moralité.» DR, p. 361; trad. cast. p.416

<sup>158</sup> «Et les différentes retombées ne se répartissent plus d'après la distribution des hypothèses qu'elles effectueraient, mais se distribuent eux-mêmes dans *l'espace ouvert* du *lancer unique* et no partage: *distribution nomade*, au lieu de la sédentaire.» DR, p.362; trad. cast. 417 (cursiva nuestra).

<sup>159</sup> La alusión técnica de la idea de una mesa o un tablero donde se despliegan las distintas figuras, estructuras o jugadas de una cultura es en la época de las monografías sobre Nietzsche un determinante común en el panorama francés de la época que está, por así decirlo, asombrándose ante los descubrimientos que el estructuralismo, de la mano de Levi-Strauss, trae ante el impulso, quizá agotado por su éxito “mediático”, del existencialismo. Este esquema es fácilmente reconocible en el Deleuze de la primera época, pero más allá de los posibles antecedentes problemáticos que pueden encontrarse, es interesante anotar que este tipo de terminología es compartida por Deleuze y Foucault, quienes en momentos distintos de sus obras, con influencias recíprocas, irán alejando sus trabajos de los postulados estructuralistas.

<sup>160</sup> En el estilo de Deleuze abundan las reiteraciones para intensificar una idea. En este caso la de un juego estático e inmóvil: «Telle est la distribution sédentaire, où il y a partage fixe d'un distribué, suivant une proportionnalité fixée par la règle.» DR, p. 361; trad. cast. p.416

cerrado. Allí todo se parece más al juego divino, «*al más difícil de comprender para nosotros*»,<sup>161</sup> pues en él no hay reglas ni preestablecidas ni «preexistentes» que faciliten un criterio o una norma para cada una de nuestras acciones, de nuestras tiradas. Cada *vez* es una nueva que engloba todas las pasadas y todas las vendieras, y esta leve fórmula, *quieres una y otra vez*, parece ser lo único donde asir el valor y el sentido de cada jugada para orientarnos en la experiencia. Y aun, a pesar de que contamos desde el principio con todas y cada una de las respuestas, con el enorme conjunto de opiniones, de supersticiones y de temores, todo parece quebrarse ante la inocente pregunta *¿quieres una y otra vez esto?*, mostrando así que tras su aparente solidez sólo se esconde una trémula provisionalidad. Incluso cuando parece que todo está completamente decidido y las respuestas y las preguntas vienen dadas, incluso con esta especie de *cartas marcadas* que impiden el juego, *todo el mundo sabe* que el juego de los hombres se derrumba y aparece como un «falso juego» con el más insignificantes de los crujidos, como el secreto del cristal del rubí al perderse para siempre, todo se quiebra con la intensidad de un *corazón de cristal*.<sup>162</sup> Todas las respuestas están cumplidas, están ya dadas o prefabricadas, de modo que no contestan nunca a los nuevos planteamientos, tan sólo esquivan o evitan los quiebras de las preguntas o los movimientos de la cultura. Más allá de su coraza desgastada, de los criterios siempre relativos que puedan ofrecer para aquilatar los valores, nada guardan en su interior salvo el *refugio a la ignorancia*. Cada vez que intervienen nuestros prejuicios y supersticiones, henchidos siempre de idealismos y de abstracciones, proyectan la sombra de nuestra incapacidad ante lo nuevo obligándonos con ello a ratificar nuestra ignorancia, alejándonos así del verdadero movimiento de la pregunta: *¿quieres una y otra vez...?* De ahí que podamos pensar que todos y cada uno de nuestros romos hábitos intervienen sólo *a posteriori* proyectando o hipostasiando los casos concretos al nivel de regla de lo general, de lo común, de lo normal o del *sentido común*. Y no se trata aquí, en este tanteo incesante de la cultura por seleccionar lo bueno y lo malo, de una clasificación de los valores donde unos fueran, por decirlo así, piezas mayores o piezas menores susceptible de intercambiarse, sino de aquello que ha quedado como olvidado en el juego: la creación y la improvisación de reglas siempre nómadas y pasajeras. Por eso nunca cae un ideal con un modelo o paradigma de la cultura, tampoco ningún universal. En ocasiones el derrumbamiento del mundo llega por lo más *simple*, también por lo más próximo, por límites aparentemente insignificantes que surgen en los verbos: ya no podemos *leer*, hemos dejado de *ver*, nadie recuerda *oír* y quizá algún

<sup>161</sup> En efecto, la fórmula aristotélica es citada explícitamente por Deleuze en estos pasajes sobre el juego, DR, p. 361; trad. cast. p.416

<sup>162</sup> La bellísima película, de una fuerte inspiración nietzscheana, de Werner Herzog, *Herz aus Glas*, Manga Films, 1976

poeta todavía pueda *hablar*. Hay pequeños imposibles que componen el modo en que construimos el valor y el sentido, allí, precisamente, donde aparentemente está lo vacío o lo absurdo, lo fútil o el sinsentido de una impotencia, de un límite impensable que está más allá del verbo. Al principio, incluso antes del verbo, aparece este vértigo de lo inefable, de lo inaudible, de lo invisible, de lo ilegible, etc. Quizá éste sea el principio (*arché*) de la filosofía del futuro: el juego divino.

\* \* \*

### **Parte tercera: simulacro e inversión**

Es, pues, en el marco de la cultura donde acontece el juego selectivo de las acciones o de las representaciones válidas, verdaderas, erróneas, nobles o inmorales; o si se prefiere: eficaces, económicas, rentables, malbaratadas o susceptibles de ocasionar la bancarrota del espíritu, del mundo o del mismo Dios. No se trata, como acabamos de ver, de resolver la cuestión de la génesis del sentido y la creación de valores recurriendo a un relativismo histórico. Éste, como sabemos ahora, tan sólo ofrece una aproximación a los prejuicios, a los juicios que tenemos *próximos, como a la mano (Zuhandenbei)*, y que constituyen algo así como una fenomenología de la moral, desde donde pueden alcanzarse las nociones o criterios bajo los que se articulan todas esas normas pasajeras que dibujan el terreno de la representación. De modo, quizá no más técnico, pero sí más preciso, que podamos decir que bajo el marco de la cultura se expresan de una u otra manera los patrones determinados por la «voluntad de verdad» a partir de los cuales se predispone el abanico de reglas para el juego del sentido y del valor sobre la base de una ordenación que distingue lo verdadero de lo falso, lo real de lo aparente, lo necesario de lo contingente, «el mundo verdadero» del «mundo aparente», en definitiva, el ser del terciopelo azul del *no ser*. En este sentido, y si volvemos ahora la vista sobre la definición de la «filosofía del futuro» como *inversión del platonismo*, recordaremos con facilidad la anotación de Deleuze en “Platon et le simulacre” para delimitar aquella profunda “motivación oculta” que consistía en distinguir las copias de los simulacros, «los verdaderos pretendientes de los falsos».<sup>163</sup> Deleuze precisaba allí, en este texto maravilloso, la naturaleza de la relación de semejanza subyacente al método de división del platonismo. La cuestión allí no era tan sólo distinguir las Ideas de las copias; esto, por decirlo así, acontece de suyo en el fracaso reiterado del

---

<sup>163</sup> «Trier les prétentions, distinguer le vrai prétendant des faux.» *LS*, p.293; trad. cast. p.296

diálogo que persigue a base de ejemplos (*paradigma*)<sup>164</sup> alcanzar lo plenamente bello o lo realmente valiente; un objetivo inalcanzable, que en el intercambio de preguntas y respuestas entre Sócrates y sus interlocutores, era expresado como lo bello *en sí* o lo valiente *en sí*, y que ubicaría el límite ontológico donde propiamente pueden encontrarse todas y cada una de las notas “esenciales” de la belleza y de la valentía. Y sin embargo, la anotación a este respecto de Deleuze es tremendamente esclarecedora, pues permite dirigir el haz de luz sobre la semejanza, sobre el nexo o la relación de igualdad que permite medir la distancia entre el Modelo y la copia. La semejanza es el punto de partida de la dualidad entre la Idea y la imagen,<sup>165</sup> es el criterio por antonomasia donde lo igual inclina o aleja el derecho de la imagen, de la copia, hacia la Idea: Laques y sus retiradas respecto a la valentía, Fedro y sus romances frente al amor. Mas en ningún caso puede alcanzarse una equiparación completa o una similitud definitiva. No hay ecuación de igualdad capaz de resolver las desventuras de Fedro, como tampoco la hay para Laques y sus soldados. La relación de semejanza, como señala Deleuze, es siempre desproporcionada. No se trata de una «relación exterior» entre dos imágenes que hubiera de calibrarse, que fuera necesario acoplar para compensar las diferencias, sino de una regla de proporción para calcular o comparar, por decirlo así, magnitudes o medidas inabarcables, inalcanzables: como el ángulo formado por la sombra de un objeto cualquiera es semejante al ángulo formado por la elevada altura de la pirámide aunque ambas alturas no sean nunca la misma.<sup>166</sup> La

---

<sup>164</sup> *Nota bene*: En este proyecto de inversión del platonismo, de desvelar una ontología no supeditada a la dualidad Modelo-copia y, por consiguiente, a un modo del pensamiento donde lo universal y necesario es del todo irreconciliable con lo particular y contingente, puede inscribirse la tentativa de G. Agamben, entre otros, de pensar la singularidad como el modo ontológico donde el ser y el ente son indiscernible, precisamente, porque en su mediación de sentido (*este árbol, un árbol* donde confluye el árbol o lo verde en sí con todos sus tonos) la singularidad muestra su ser inaprensible como aquello, *que cualquiera, cualquier árbol* puede mostrar por sí mismo, en sí mismo (*el árbol y lo verde en sí*). La etimología de *paradigma* sirve a Agamben para articular el paso entre, por entendernos, entre la exposición lingüística de lo singular y su “encarnación” física, vital: «Puesto que el ser lingüístico (el ser dicho) es un conjunto (el árbol) que al mismo tiempo es una singularidad (*el árbol, un árbol, éste árbol*), la mediación del sentido, expresada en el símbolo  $\Sigma$  (pertenencia a un conjunto; como m a M), no puede en modo alguno llevar el hiato en el que sólo el artículo alcanza a moverse con soltura. [...] De ahí la pregnancia del término griego para ejemplo, *para-digma*, esto que se muestra ahí al lado (como en el alemán *Bei-spiel*, lo que juega ahí al lado). Así el lugar propio del ejemplo es siempre al lado de sí mismo, en el espacio vacío en que se despliega su vida incalificable e imprescindible.» G. Agamben: *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 1999 (ed. org. 1990)

<sup>165</sup> Cfr., *LS*, p.295; trad. cast. p.298

<sup>166</sup> Esta formulación del problema de la participación en el platonismo no es gratuita, pues se encuentra en el fondo del pensamiento griego la elaboración de un modo de *episteme* que requiere el tránsito o la traducción de lo visual (la altura de la pirámide) a lo tangible (la altura de esta o aquella cosa). Dicho teorema, que equipara la altura y la sombra de dos objetos, se conoce como “teoremas de Tales” y tenemos testimonio del mismo en Diógenes Laercio: «Hierónimo dice que Tales mide las pirámides según su sombra, habiendo observado el momento donde nuestra propia sombra es igual a nuestra altura.» *Vida, doctrina y sentencias de los filósofos ilustres*, Tales, I, 27. Anótese, que si bien la equiparación entre altura y base es evidente en los triángulos rectángulos, en el caso del descubrimiento de Tales, para poder establecer la *similitud* entre dos triángulos es preciso detener el tiempo, el ritmo de la jornada solar para poder medir el espacio. Seguramente para nuestra comprensión moderna de la geometría este teorema no tiene apenas relevancia, en el sentido de

semejanza se establece, pues, en un marco interior donde la Idea dispone o «comprende las relaciones y proporciones constitutivas de la esencia»<sup>167</sup> por lo que lo igual o propiamente semejante tan sólo es accesible para la propia Idea,<sup>168</sup> excluyendo así de antemano cualquier otra pretensión de alcanzar la cualidad de lo bello o lo valiente, esto es, lo bello o lo valiente en sí.

El simulacro, por lo tanto, no delata la insuficiencia de las copias, sus frustradas y reiteradas tentativas de conquistar la Idea, éstas, por decirlo así, se descubren ya por sí mismas como una imagen, una copia dotada de semejanza. La imagen de Laques retirándose es una tentativa para definir qué es la valentía, es una copia, un intento por asemejarse a la valentía, a la Idea, como también lo es la imagen de Laques resistiendo ante el envite del miedo en la batalla. También esta imagen aparenta ser la valentía, se parece en exceso a la valentía, y sin embargo, sigue sin ser la valentía en sí, pues cabe aún ante la Idea, como ante el enemigo, replegarse para buscar una nueva estrategia y evitar algo que puede parecerse más a un suicidio o a una imprudencia que a un acto heroico; cabe entonces proponer otra imagen de la valentía prolongando así el hilo de la semejanza, extendiendo la red del Modelo a un número mayor de imágenes, a un sinfín de copias a pesar de que todas ellas estén de antemano abocadas al fracaso. Incluso contando con el fracaso de los iconos, con que ellos nunca serán la Idea, se impone la semejanza como criterio. Y por dispares que sean las copias entre sí, la referencia al Modelo, la tentativa de aproximarse al *original* impera como regla de todas y cada una de ellas; por lejanas, por disparatadas que estén éstas respecto al amor, la valentía o la belleza todas las copias se presentan como

---

que no supone una revolución teórica importante, pero hemos de tener presente que el descubrimiento de una proporción de *semejanza* entre dos triángulos donde uno de ellos implica un lado inmensurable conlleva una relación epistemológica novedosa entre lo tangible y lo visible, al igual que entre lo mediato y lo inmediato. De forma que la distancia que no puede ser medida (dato tangible) de forma inmediata, puede ser transportada a una modelo visual donde puede ser calculada. Además de esta transformación epistemológica que permite la aparición de la escala o de la relación en tanto que modelo para medir espacios inalcanzables, es imprescindible anotar que en esta regla de Tales el ardid o abstracción de detener el tiempo, de suspender el movimiento del Sol para dejar fija la sombra de la pirámide, conlleva descubrir por medio de lo variable aquello desconocido que hay en lo estable e invariable: la altura de la pirámide. Sobre esta revolución véase: M. Serres, “Ce que Thalès a vu au pied des pyramides”, en *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, col. *Épiméthée*, Paris, 1971, pp.1-20.

<sup>167</sup> Podemos leer acerca de la definición de semejanza como relación y de la esencia en términos también de relación y proporción: «Mais la ressemblance ne doit pas s'entendre comme un rapport extérieur: elle va moins d'une chose à une autre que d'une chose à une Idée, puisque c'est l'Idée qui comprend les relations et proportions constitutives de l'essence interne. Intérieure et spirituelle, la ressemblance est la mesure d'une prétention: la copie ne ressemble vraiment à quelque chose que dans la mesure où elle ressemble à l'Idée de la chose.» *LS*, p.296; trad. cast. 299

<sup>168</sup> «Le modèle platonicien, c'est le Même: au sens où Platon dit que la Justice n'est rien d'autre que juste, le Courage, courageux, etc. —la détermination abstraite du fondement comme ce qui possède en premier. La copie platonicienne, c'est le Semblable: le prétendant qui reçoit en second. A l'identité pure du modèle ou de l'original correspond la similitude exemplaire, à la pure ressemblance de la copie correspond la similitude dite imitative.» *LS*, p.299; trad. cast.301



verosímiles. De ahí la loca ocurrencia de Fedro de que amar es hacer creer al amado que realmente no se le ama, de que el amor pudiera consistir en algo así como aparentar no estar enamorado. Así, el reiterado fracaso de las imágenes o *iconos* ante el Modelo, de todas y cada una de las terribles tentativas de Laques, hace válida la semejanza como regla, aunque ésta, en rigor, sólo se cumpla plenamente en el Modelo, en lo valiente o lo bello *en sí*: «¿Quién tendría coraje sino el Coraje, quién sería virtuoso sino la Virtud?»<sup>169</sup> Proliferan, pues, por doquier las copias que pueden ser equiparadas a la Idea y, sin embargo, todas ellas están a la misma distancia, se encuentran respecto a la Idea como en un segundo nivel, están siempre del lado de acá de la diferencia ontológica, mientras que del lado de allá tan sólo puede “contemplarse” la plenitud de la Idea.<sup>170</sup> Por eso los iconos, como los ídolos, no caen con los simulacros. Siempre hay un crepúsculo, una última hora reservada para las imágenes. Éstas no llegan nunca a completarse antes de que acabe el día. No hay noche ni descanso para las copias, sólo mediodía, el ritmo de la jornada o del tiempo finito para ensayar una y otra vez conquistar la Idea. Quizá por eso que los *Diálogos* nunca duren más de una jornada. Incluso la muerte de Sócrates llega cuando *el sol todavía está sobre los montes*.<sup>171</sup> En efecto el simulacro no es la catástrofe de las copias, no puede ser el fracaso de las copias, la caída de los ídolos pues éstos como aquellas son ya como un ángel caído. Los iconos se desvanecen entonces como los amores de Fedro. El simulacro, como mostraba Deleuze, no es «una copia de copia, un icono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida»,<sup>172</sup> pues todos y cada uno de los puntos que pueden medir la distancia a la Idea, todo el abanico de grados de similitud respecto de ésta, se encuentran ya en la amplia paleta de copias y de imágenes, precisamente, por ser todas ellas una mera tentativa del *amor*, de la *valentía*, por ser, al fin y al cabo, imágenes o copias de algo, siempre respecto a algo;

<sup>169</sup> «(...) le fondement est le Mêmeme ou l'Identique. Il jouit de l'identité suprême, celle qu'on suppose appartenir à l'Idée, l'ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ. Ce qu'il est, ce qu'il a, il l'est et l'a en premier. Et qui serait courageux sauf le Courage, et vertueux sauf la Vertu?» *DR*, p.349; trad. cast. p.402

<sup>170</sup> «Participer, c'est, au mieux, avoir en second. D'où la célèbre triade néo-platonicienne: l'impaticipable, le participé, le participant. On dirait aussi bien: le fondement, l'objet de la prétention, le prétendant; le père, la fille et le fiancé. Le fondement, c'est ce qui possède quelque chose en premier, mais qui le donne à participer, qui le donne au prétendant, possesseur en second pour autant qu'il a su traverser l'épreuve du fondement. Le participé, c'est ce que l'impaticipable possède en premier. L'impaticipable donne à participer, il donne le participé aux participants: la justice, la qualité de juste, les justes. Et sans doute faut-il distinguer toute sorte de degrés, toute une hiérarchie, dans cette participation élective: n'y a-t-il pas un possesseur en troisième, en quatrième, etc., à l'infini d'une dégradation, jusqu'à celui qui ne possède plus qu'un simulacre, un mirage, lui-même mirage et simulacre?» *LS*, p.294; trad. cast. 297.

<sup>171</sup> Cf.: *Fedón*, 116 e

<sup>172</sup> «Si nous disons du simulacre qu'il est une copie de copie, une icône infiniment dégradée, une ressemblance infiniment relâchée, nous passons à côté de l'essence: la différence de nature entre simulacre et copie, l'aspect par lequel ils forment les deux moitiés d'une division. La copie est une image douée de ressemblance, le simulacre une image sans ressemblance.» «Car le simulacre ou phantasme n'est pas simplement une copie de copie, une ressemblance infiniment relâchée, une icône dégradée.» Respectivamente: *LS*, p. 297; trad., cast., p.299 y *DR*, p.167; trad. cast. p. 197.

cuestión que las sitúa necesariamente en un segundo nivel, en una desventaja ontológica o en un punto de partida, por decirlo así, ya degradado, pues ellas no gozan, ni podrán gozar nunca, de una semejanza completa.

De modo que el riesgo que acecha al platonismo no está en que las copias sean copias, pues precisamente la distancia respecto a la Idea provoca este segundo nivel donde hay una graduación o jerarquización respecto al *ser*, respecto a *ser* valiente, a *ser* bello o a *ser* amado, donde la Idea *es* siempre lo plenamente bello, amado o valiente, la belleza, el amor o la valentía en sí, mientras que las copias, Laques y sus soldados, Fedro y sus amores, tan sólo son *aparentemente* valientes, amados o amantes, pero nunca el amor en sí o la valentía en sí. El peligro no acecha pues a la altura de las copias, ellas se sitúan donde le corresponde, en un segundo nivel establecido por la distancia o la regla de lo semejante, de lo que siempre aparece como tal o cual cosa, de lo que parece ser o de lo que aparenta ser esto, eso otro o aquello. Asimismo no hay quiebra alguna de la división porque las tentativas en el diálogo, como las copias, se multipliquen, se prolonguen y dilaten la conversación con nuevas definiciones; el Moldeo siempre resiste la comparación aunque sea lejana, aunque sea disparatada, la semejanza siempre podrá ser sopesada desde aquella perspectiva privilegiada de la Idea. Hay toda una topología: las copias o iconos abajo, en un segundo nivel, mientras que la altura corresponde a la Idea o al Modelo.

Mas, ¿cuál es el topos del simulacro?, ¿dónde habita este *fantasma*?, ¿cómo describir esta especie de imagen *fantástica*? La respuesta topológica es: una caverna dentro de otra caverna y otra más allá.<sup>173</sup> El simulacro no pertenece ni al «mundo de las esencias» ni al «mundo de las apariencias», sino que se sitúa en un orden que hace desaparecer la semejanza como regla, la similitud como criterio y la referencia como objetivo. Como fantasma habita en el umbral donde no es posible distinguir rangos de participación, allí donde, por decirlo así, las copias y las Ideas han pasado a ocupar el mismo lado, donde ambas pierden cualquier derecho de atribución respecto al *ser* valiente, bello o amado en sí. Se desvela entonces el sentido relativo del ser y el Modelo pierde la acepción absoluta que ofrecía del ser como esencia, como Idea bajo el tamiz de lo Mismo. Si la semejanza, como mostraba Deleuze, establecía un criterio a partir de una relación interior con la Idea, donde ésta ofrecía el conjunto de notas determinantes de la esencia, desde la cual nacía esta especie de diáspora de la semejanza, el simulacro, por su parte, desenmascara esta

---

<sup>173</sup> Deleuze citando a *Más allá del bien y del mal* en *LS* ofrece este topos: «Derrière chaque caverne une autre qui s'ouvre, plus profonde encore, et au-dessous de chaque surface un monde souterrain plus vaste, plus étranger, plus riche, et sous tous les fonds, sous toutes les fondations, un tréfonds plus profond encore.» *LS*, p.304; trad. cast. 306.

interioridad de lo igual en sí, de lo bello o lo valiente en sí como un espejismo, como el efecto de una composición imaginaria o ficticia. La naturaleza del simulacro no atañe, como veíamos, a las copias directamente, éstas ya son de por sí “pretendientes” de segunda, más o menos afines a la Idea, pero siempre, “pretendientes”, mejores o peores, pero, y según la imagen de Deleuze, al fin y al cabo candidatos a conquistar a la hija del padre. El simulacro no es pues «una copia de una copia», tampoco «una copia degradada», sino un “pretendiente” sin Modelo alguno, sin semejanza, es simplemente lo desemejante y, por ende, aquello que de ningún modo puede ser sometido a la regla de lo Mismo; es decir, el simulacro pone en cuestión la relación interior donde se apoya la definición de las esencias, la supuesta delimitación interna de un conjunto de notas que conceden plenitud de sentido al *ser* bello, valiente, amado, etc. De modo que la regla de semejanza quiebra con el simulacro, pues él es lo dispar, aquello que introduce el desequilibrio en la Idea misma al mostrar que la interioridad de «lo igual en sí» es tan provisional y efímera como la proximidad de las copias al Modelo, de Laques a la valentía o de Fedro respecto al amor, pues siempre cabe un límite donde el temor y la valentía, el amor y el desamor, la belleza y la fealdad se confunden como el filósofo con el sofista en una figura horrenda: ¡Sócrates! Al quedar abolida la semejanza, el simulacro ya no puede ser definido como una *imitación* del Modelo, de la Idea que subvertiría el mundo entero de las copias. El propio Deleuze nos previene de este equívoco al insistir en la idea de que no «resulta suficiente invocar un modelo de lo Otro»,<sup>174</sup> de lo diverso o distinto ya que el simulacro convoca la equivalencia de los términos relacionados, la yuxtaposición de la imagen y el Modelo en un plano donde, por decirlo así, no es posible discernir el retrato de lo retratado. Al desbaratar la norma de la similitud, al caer la regla de lo «igual en sí», el nexo entre la Idea y la copia aparece a nivel de superposición y no de simultaneidad. La relación en el platonismo se trababa en términos de participación simultánea respecto a *algo*, como veíamos, la valentía o la belleza, pero tanto el Modelo como las imágenes o iconos se presentaban *a la vez* bajo el brillo, más o menos intenso, de la belleza, de la valentía o, una vez más, del amor. Esta contemporaneidad de la participación, el que *a la vez* las copias y las Ideas optaran a lo bello o lo valiente en sí, permite una secuenciación según el nivel, mayor o menor, de proximidad respecto a la cualidad, a la esencia en juego. Sin embargo ahora, en “el platonismo invertido” todo está como patas arriba, pues al desaparecer la semejanza como criterio la relación deja de componerse a partir de la participación (*koinonía*) y comienza a mostrarse como el punto de resonancia de dos términos equidistantes a un tercero («casilla

---

<sup>174</sup> «Il ne suffit même pas d'invoquer un modèle de l'Autre, car aucun modèle ne résiste au vertige du simulacre.» *LS*, p.303; trad. cast. 305

vacía» o «fantasma») donde no es posible diferenciar un primer lugar de un segundo, un antes de un después, un original de una copia. De modo que al yuxtaponerse «el mundo de las esencias» y «el mundo de las apariencias» desaparece el orden o la jerarquía, la anterioridad y la posterioridad, tanto como el criterio para discernir las copias malas de las buenas, los falsos “pretendientes” de los verdaderos; pues todo indica que, como decía Nietzsche, *al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el mundo aparente*. De ahí que el simulacro pueda ser considerado como una imagen *fantástica*, pues es la expresión por antonomasia de lo falso, de la simulación. En definitiva, el simulacro descubre que hay siempre otra naturaleza: *lo falso como potencia*.<sup>175</sup>

\* \* \*

### **Simulacro y eterno retorno: el tercer tiempo o la cuarta parte**

Hasta aquí la idea del eterno retorno en la obra<sup>176</sup> de Deleuze se apoya en la posición aparentemente secundaria del retorno frente a la genealogía, en el trasfondo, como mostró el análisis de la estrategia formal de las monografías dedicadas íntegramente a Nietzsche, de una rigurosa conexión entre la tragedia y la vida en el pleonismo de un pensamiento sin límites, en el descubrimiento de la cultura como proceso prestidigitador en donde el valor y el sentido cambian tanto de mano como de aspecto (*everybody knows...*) y en el ocaso de los ídolos motivado por el seísmo ontológico de los simulacros, por la potencia de lo falso, del error. Cabe entonces abrir el interrogante sobre esta vinculación entre el eterno retorno y los simulacros: ¿dónde se tocan ambos y qué efectos provocan?, ¿qué quiere decir el retorno de la eternidad de aquello que no responde a un molde, que no es semejante a nada?, ¿cómo alcanza entonces a regresar lo que no atiende a norma o criterio? o ¿cómo llega a someterse al transcurso eterno de la fórmula «quieres una y otra vez» aquello que es imposible de “imitar”, de “repetir”? ¿cómo, en definitiva, puede haber retorno sin

---

<sup>175</sup> «En montant à la surface, le simulacre fait tomber sous la puissance du faux (phantasme) le Même et le Semblable, le modèle et la copie. Il rend impossible et l'ordre des participations, et la fixité de la distribution, et la détermination de la hiérarchie.» *LS*, p. 303; trad. cast. p.305

<sup>176</sup> El tema del eterno retorno de lo mismo se desarrolla principalmente en *NPh*, *LS* y *DR*, después, progresivamente, va pasando a un segundo plano en la escritura de Deleuze, particularmente en las obras con Guattari, hasta reaparecer convertido como la cuestión de la creencia en el porvenir, el vínculo, como veremos, de todo pensamiento con su ahora, del pensar como ontología del ahora en *QPh*?, fundamentalmente, y en los estudios sobre cine. Esta deriva ya estaba implicada en la misma noción de eterno retorno y había sido expuesta como una determinación aclaratoria del intrincado término de superhombre: aquel liberado de la gravedad de la reacción, de la deuda engendrada por la misma y que puede al fin mirar hacia el futuro para buscar la continuidad de la acción, lo que vuelve en ella «una y otra vez» como pasajero, provisional y que permite ir remendando cada uno de los fragmentos (presentes) de una vida.

semejanza, sin Modelo y sin copia, precisamente sin aquello que era como el baluarte y la garantía de la necesidad, de la universalidad, de lo simple y llanamente eterno?

En efecto, el simulacro y el eterno retorno se encuentran en lo que Deleuze llamaba el «troisième temps»<sup>177</sup> y que necesariamente resuena a la tercera distancia que describía en Platón la elaboración o producción de imágenes artísticas, concretamente, de figuras coloreadas, siempre coloreadas, debido al *hórror vacui* del pincel del artista griego.<sup>178</sup> La

<sup>177</sup> «Mais quel est le contenu de ce troisième temps, de cet informel au bout de la forme du temps, de ce cercle décentré qui se déplace au bout de la ligne droite? Quel est ce contenu affecté, «modifié» par l'éternel retour? Nous avons essayé de montrer qu'il s'agissait du simulacre, exclusivement des simulacres. Les simulacres impliquent essentiellement, sous une même puissance, l'objet=X dans l'inconscient, le mot=X dans le langage, l'action =X dans l'histoire. Les simulacres sont ces systèmes où le différent se rapport au différent *par* la différence elle-même.» DR, pp.382-383; trad. cast. p.440

<sup>178</sup> El primer antecedente en Deleuze de la noción de simulacro es siempre el *Sofista* de Platón, sin embargo, y aunque abordaremos el papel de la *mimesis* en la “inversión del platonismo” más adelante, quisiéramos recoger aquí la referencia platónica a la triple distancia. Ésta, como se recordará se ubica en la *República* y no explícitamente en el *Sofista*, en este sentido, hemos escrito en alguna ocasión: «Pero es importante tener en cuenta que la imitación humana puede ser dividida o clasificada, siguiendo el libro X de la *República* (595 a-599b), en dos tipos. Allí, tratando de responder a *lo que es en conjunto la imagen* se reconocía, en primer lugar, la fabricación divina como la auténtica fabricación. El dios es el que produce la esencia de la cosa, a él le pertenece plenamente la posesión del *eídos* de la cosa. Su producción es una hacer esencial, pues él realiza, digamos, el original por antonomasia. En segundo lugar, se reconocían dos imitadores de esa fabricación divina. Por un lado, la del fabricante de cosas, de camas, quien realiza su producción mirando al original, teniendo a la vista el *eídos* de la cosa: procede como imitando la esencia. Pero por otro, el pintor es reconocido como aquel productor que no mira a la esencia, como el ejecutante de una producción aparente. Se trata de una imitación sin criterio, sin referencia, pues ya no hace por imitar el *eídos*, sino que fabrica o pinta la cosa desde una «triple distancia» (*República* 599 a). La producción de imágenes puede realizarse entonces tomando por referencia la esencia o quedándose a distancia, alcanzando a ver sólo lo irrelevante de la cosa.

Asimismo, esa doble tendencia que guía la *mimesis* aparece en *Cratilo*. Aquí, Sócrates recurría a ella para explicar la relación del lenguaje con las cosas, comparándolo, a partir de los nombres y luego de los verbos, frases y oraciones, con la música y la pintura. Se reconocía que si las cosas dibujadas poseen una *forma* y un color, la imitación por la que se guía el nombre podía atender a lo uno u a lo otro. Así, puede verse en la *mimesis* una división por la que se distingue una relación con la cosa bien por el color, bien por la *forma*: «¿Y qué me dices de esto otro? ¿No te parece que cada cosa tiene una esencia lo mismo que un color y cuantas propiedades citábamos hace un instante? Y antes que nada, ¿el color mismo y la voz misma no tienen cada uno su esencia, lo mismo que todo cuanto merece la predicción de ser?» (*Cratilo*, 234 d.) Para comprender esta distribución dentro del ente a partir de la imagen pictórica, es importante destacar que la pintura griega no comprende el espacio vacío, es decir, pinta figuras con color. No hay posibilidad de concebir el color sin atribuirlo a una *figura*, de igual manera que el espacio no es algo vacío, sino que se concibe como un lugar ocupado por los cuerpos (Respecto al tema de la composición en la pintura griega: E. Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, trad. V. Careaga, Tusquets, Barcelona, 1973, en especial los capítulos I y II, pp. 11-29; también el artículo de M. Vilella-Petit, «La question de l'image artistique dans le Sophiste», en Aubenque, P. (dir.): *Études sur le Sophiste de Platon*, ed. cit., pp. 54-90). Así, en esta división de la *mimesis*, aquella que se realiza por el color, por la alteración del espacio, del lugar, pervirtiendo la perspectiva para convertir lo pequeño en grande, se entiende como una aberración. No supone otra cosa que olvidar la esencia de la cosa, quedarse en la impresión que produce el color sobre las superficies, en la simple sonoridad de las palabras (*Sofista*, 234 c). En cambio, la decisión de decir o de pintar las cosas según su *forma*, su esencia, descubre la relación propia del lenguaje con las mismas, desvelando, a la vez, el tamiz que cubre el brillo de las cosas.

Bajo esta división, el *légein* del sofista funciona, efectivamente, generando desde el color de las cosas las imágenes de las mismas. Pero resulta del todo necesario comprender que para que éstas sean efectivas, para que al comparecer parezcan las cosas mismas, es imprescindible un espectador que las contemple (*Sofista* 233 c) Sólo si el pintor, que es el sofista, consigue a través de su producción hacer ver, a quien contempla, «lo grande como pequeño, lo difícil como fácil» o lo irrelevante como lo relevante, tendrá éxito (*Sofista* 234 d).

Entonces, el peligro y a la vez la virtud de la imagen está en que quien la contempla «creyera que lo dicho», lo visto, «es lo real» (*Sofista* 234 c). El problema de la imagen pasa, para su resolución, por reconocerle una entidad propia. La dificultad está en comprender qué es la imagen —«(...) nos preguntará qué es lo que nosotros

imagen pictórica –salvando el correspondiente anacronismo– ocupaba en la disposición ontológica del platonismo un lugar incomodo, una tercera posición que no terminaba de ubicarse ni en el «mundo de la esencias» ni en el «mundo de las apariencias»; recuérdese además, que en el símil de la caverna uno de los elementos fundamentales son las sombras e imágenes, tanto en el fondo oscuro de la pared, sobre la que titilan, como en la superficie quebradiza del agua en la aventura exterior del prisionero; ambos escenarios que construyen el topos de esta alegoría están reforzados en su sentido transitivo en la referencia a la luz y a los modelos que ella proyecta, pues todas las sombras o imágenes son relativas a una “forma” o a una figura determinada que sólo a la luz del fuego o del astro solar se muestra, no como sombra de algo, sino como aquello que tiene unos perfiles o límites propios, apropiados. La imagen, sin diferenciar su génesis, se ubica ya entonces en una tercera posición ontológica, donde, por decirlo así, la verticalidad del *mito* descrita en la ascensión del prisionero contrasta con esta especie de declive en el ser: la luz que desvela, las formas particulares que son desveladas y las sombras (las imágenes) que velan las superficies y los perfiles de aquellas formas. De modo que la imagen en general, no sólo las proporcionadas por el artista, parece desde un primer momento escabullirse de la *diferencia ontológica* entre aquello que propiamente *es* bello o valiente en sí y aquello que –y anótese que lo que viene ahora es una segunda forma de predicado nominativo– *aparece* con el halo o el rostro de la belleza o de la valentía.

Comoquiera que expresemos esta difuminación en el platonismo del valor ontológico de la imágenes, es imprescindible anotar que esa “tercera posición” que ocupan las imágenes producidas por el artista respecto a las esencias, respecto a las copias y

---

llamamos imagen.» «¿Podrás decirme lo que es en conjunto la imagen?» respectivamente: *Sofista*, 239 d y *República* 595 c)–, en encontrar un criterio para el juego mimético que establezca una distancia entre las cosas y sus imágenes..

No hay que caer en el error, señalando el libro III de la *República*, de considerar que la amenaza de la *mimesis* se reduce a su connotación *ética*. La imagen sería así relacionada, únicamente, con la potencia que posee para interceder en el comportamiento del que la contempla. Ésta, en efecto, se filtra a través de la imitación «en el cuerpo, en la voz y en el modo de ser», llegando a transformar *el carácter* (*República* 395 d). Es éste un aspecto de la técnica imitativa que muestra, a su vez, un problema más originario que decide la diferencia entre el filósofo y el sofista. La conexión entre la perversión del *étos* y la imposibilidad de distinguir entre esencia y apariencia es la misma, salvo que vista en distinto plano. Por una parte, la influencia de las imágenes en el *étos* de quien las contempla se puede entender como la inversión de la *figura* o *eídos* que gobierna esa vida. Digamos que si el *étos* otorga ese carácter cerrado y coherente a los actos de una vida, la imagen supone el peligro de que ese orden desaparezca, es decir, que el alma sea arrastrada por las pasiones, que uno no sea *dueño de sí mismo*. En definitiva, que el azar se sobreponga a la necesidad. Pero, por otra, la cuestión de la imagen, de la *mimesis*, aparece en el libro III dentro de la construcción dialéctica de la ciudad ideal y, más concretamente, del papel que en la misma han de tener los guardianes. El recurso a la figura del guardián refiere la *mimesis* a su vínculo con el saber óntico; es decir, la *mimesis* de la que aquí se trata es la ejercida por la poesía y su relación con la educación de los que han de proteger la ciudad, que deben de ser capaces de discriminar qué hay y qué no hay, pero no en qué consiste lo que es o lo que hay (Cf.: F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, capítulo 6. «*Los guardianes*», pp. 65-73). Digamos que la expulsión de esa construcción ideal de un determinado modo de poesía supone una discriminación en el campo de lo ente.» En nuestro *Lenguaje e imagen en el Sofista de Platón*, col. Breviario filosófico, CERSA, Madrid, 2010, pp. 45-51

Modelos, implica un reparto topológico en el pensamiento a partir del cual pueden disponerse lugares o posiciones prioritarias, ventajosas si se quiere, que evalúen el grado de *mayor o menor* participación; aunque éste, en definitiva, se exprese siempre en términos absolutos: el dominio de lo bello o lo valiente *en sí*. Si los simulacros son, junto con el eterno retorno de lo mismo, el lugar por donde comienza *la inversión del platonismos*, el hecho de que Deleuze se refiera a ellos como «ese tercer tiempo» nos sitúa sobre la pista del tiempo como elemento prioritario en ese nuevo paisaje del pensamiento. Este giro de planteamiento, el que sea, por decirlo así, el tiempo y no ya el espacio el elemento con el que “construir” en el pensamiento, conlleva, desenrollando ahora las conclusiones o consecuencias de este hilo argumental, un nuevo entorno donde todas las formas y colores han rebasado sus perfiles y ya no encontramos una composición melódica del mundo con sus tonos mayores o menores por simultaneidad, sino armónica, por sucesión o yuxtaposición, donde ya no prima la representación del Modelo y donde los pinceles, por seguir con el recurso del artista, de nuestros pensamientos y afectos pueden comenzar a “construir” cuadros imposibles; donde pueden al fin empezar a colorear, por ejemplo, con *jocosidad* la figura de un perro con el rojo intenso del cinabrio, o donde los rombos y triángulos pueden llenar de color las formas del *jardín de franx marc*, todo ello aun a riesgo de quebrar nuestra experiencia del mundo, incluso con el vértigo que conlleva que semejante potencia se desboque, que el color nos atrape, y nos rebaje al punto de deformar todas y cada una de las figuras evocadas, de los pensamientos emergidos del agua del tiempo, de los afectos y de los ritmos arrancados a esa nueva paleta de colores hasta hacerlos insoportables –todos yuxtapuestos, sin fondo, sin altura, mezclados en el mismo plano, en el mismo nivel donde *todo cambia de naturaleza al subir a la superficie*–; de forma que, en última instancia, toda esta especie de actividad *invertida* se desvirtúe confundiendo aquel perro rojizo con la oscura presencia de un *perro de fuego*,<sup>179</sup> allí, en el extremo delirante donde el pensamiento comienza a batirse en retirada para, entregando toda esta bella y peligrosa actividad creadora, replegarse hacia los aposentos del sentido común y de la opinión, cediendo así su lugar al conjunto de dispositivos dedicados a la mera consolidación de los saberes y las opiniones establecidas –“falsa crítica” que decía Nietzsche del trabajo del *a priori* en Kant–, delegando todo el elemento donde él se sumerge, toda la escena del tiempo, a una trascendencia donde la labor del pensamiento no pasaría de ser la de la

---

<sup>179</sup>Recuérdese que el «perro de fuego» se vincula en Nietzsche a la doble interpretación, immanente o trascendente, de expresarse la cultura en su función “prehistórica”, en su función de adiestramiento y selección que determina la vinculación del hombre a la *tierra*. La clave de esta immanencia la encontramos en su versión simbólica en *Zaratustra*, II “Grandes acontecimientos”: «Éste habla realmente del centro de la tierra... La risa gira en torno a él como una nube de colores». Cf.: *NPb* 240

fundamentación y conservación de los valores de una época, de la cultura entendida como receptáculo y fuente del sentido particular de las acciones.<sup>180</sup> De modo que el pensamiento lejos de su potencia, fuera de sí, mermado o entregado al juego de los romos hábitos y las volubles costumbres, dejaría de tener un vínculo esencial con el tiempo, dejaría de disponer un valor intransitivo para depender, como cualquier otro verbo que de por sí no es pleno, de algo que está *más allá* y que es, por ende, inalcanzable; por eso, que desde las profesiones y oficios que anudan el cerrojo lógico de la opinión (pública) el pensamiento y el pensar —el nombre y el verbo— sean vistos siempre como un entretenimiento, como un *pasatiempo*, como aquello que está fuera o al margen de su tiempo y que es más propio de los chiquillos que de los hombres, ¿verdad, Sócrates, que *la filosofía es más una cosa de la juventud*? De ahí, y como en paralelo, encontramos la deriva trascendente de la interpretación más ortodoxa de la temporalidad como aquello que queda condicionado a un tiempo sin tiempo, a un tiempo sin cambio, sin movimiento, tanto en su mitad eterna como en su mitad, por decirlo así, “terrena”, donde el tiempo ya no es siquiera *mediada del movimiento, de los diferentes movimientos*, sino donde es mera coordenada cronométrica de lo que acontece, de lo que sucede o de lo que se anuncia, el tiempo como puro hecho cuantitativo. En este sentido el tiempo como elemento del pensamiento —como “estrato” sobre el que se “sendimentan” las ideas y los conceptos, también los colores, los afectos y las pasiones— quedaría desvirtuado, mermado o cohibido en su libre juego, con lo que toda la dificultad de *hacer* o de moldear en la oquedad vacía del tiempo, toda esa potencia por donde pulularían un sinfín de posibilidades reales de sentir, de pensar, de crear y de creer de un modo diferente, quedaría reducida a la reproducción perpetua de una figura inalcanzable, incuestionable (Dios o el Estado, el fin de la historia o “la libertad duradera”, el *statu quo* o el largo etcétera

---

<sup>180</sup> Citamos a continuación algunos fragmentos donde Deleuze recoge el aspecto crítico de Nietzsche respecto del criticismo empleado por la filosofía trascendental: «Nietzsche estime que l'idée critique ne fait que'un avec la philosophie, mais que Kant a précisément manqué cette idée, qu'il a compromise et gâchée, non seulement dans l'application, mais dès le principe.» Y de manera más precisa: «Kant est le premier philosophe qui ait compris la critique comme devant être totale et positive en tant que critique: totale parce que «rien ne doit y échapper»; positive, affirmative, parce qu'elle ne restreint pas la puissance de connaître sans libérer d'autres puissances jusqu'à là négligées. Mais quel sont les résultats d'un projet si grand? Le lecteur croit-il sérieusement que dans la *Critique de la raison pure*, «la victoire de Kant sur le dogmatisme des théologiens (Dieu, âme, liberté, immortalité) ait porté atteinte à l'idéal correspondant», et même peut-on croire que Kant ait eu l'intention de lui porter atteinte? Quant à la *Critique de la raison pratique*, Kant n'avoue-t-il pas, dès les premières pages, qu'elle n'est pas du tout une critique? Il semble que Kant ait confondu la positivité de la critique avec une humble reconnaissance des droits du critiqué. On n'a jamais vu critique totale plus conciliante, ni de critique plus respectueux. Or cette opposition, entre le projet et les résultats (bien plus, entre le projet général et les intentions particulières) s'explique aisément. Kant n'a fait que pousser jusqu'au bout une très vieille conception de la critique. Il a conçu la critique comme une force qui devait porter sur toutes les prétentions à la connaissance et à la vérité, mais non pas sur la connaissance elle-même, non pas sur la vérité elle-même. Comme une force qui devait porter sur toutes les prétentions à la moralité, mais non pas sur la moralité elle-même. Dès lors, la critique totale tourne en politique de compromis: avant de partir en guerre, on partage déjà les sphères d'influence.» Respectivamente: *NPh*, p.100 y p.102



del dominio), supeditando así toda la actividad creadora, todo el *hacer, crear o construir* a la línea vertical de la trascendencia: siempre «*un* más allá» para bloquear la posibilidad nueva de los mundos *ingrávidos y sutiles* que pueblan la inmanencia.

\* \* \*

Ahora bien, para alcanzar a comprender las implicaciones de estas consecuencias extraídas a vuelapluma de la inversión del platonismo es preciso localizar el giro que permite situar el tiempo en el corazón del pensamiento, si se quiere, y con todas las cautelas ya mencionadas, en medio del “pensamiento de Deleuze”.

En efecto, la definición del eterno retorno de lo mismo como tercer tiempo queda establecida en *Différence et répétition*. Esta ubicación complementa necesariamente la lectura que hasta aquí hemos realizado de Nietzsche y *Nietzsche et la philosophie* al hilo del tema de la inversión. Así, la cuestión de una “tercera distancia”, por tomar la expresión en su acepción platónica, ha de venir a delimitar la interpretación del eterno retorno más allá del valor que pudiera tener en las decisiones expositivas del comentario de Deleuze a la historia de la filosofía, a la obra de Nietzsche, para pasar a desempeñar el lugar de clave de bóveda en eso que llamábamos páginas atrás “la filosofía de Deleuze”; al menos, como suele decirse, durante el tiempo de su preparación, durante el período correspondiente al *discurso del método de esta nueva filosofía*. De modo que es necesario vincular las consideraciones del eterno retorno como «doctrina cosmológica y física» y como «pensamiento ético y selectivo» de las obras monográficas con las notas temporales que le son atribuidas directamente en *Différence et répétition*.<sup>181</sup> Dicha caracterización, como se recordará, se imbrica fundamentalmente en el análisis más amplio del contenido “empírico” de la repetición, de su exégesis, podríamos decir, como condición de toda experiencia real. En el capítulo II de esta obra, “La répétition pour elle-même”, Deleuze establece la relación entre los tres tipos de temporalidad –presente, pasado y futuro– con cada una de las formas de expresarse la repetición: ora en el hábito, ora en la memoria, ora en el inconsciente. Allí, como se puede prever, el lugar asignado en esta especie de clasificación para el eterno retorno cae sin mayores sorpresas, en lo que concierne a las formas de la temporalidad, del lado del futuro, del denominado «tercer tiempo»; y del lado del inconsciente o de la «forma vacía del tiempo» –otra expresión que será recurrente en el tratamiento del eterno retorno por parte de Deleuze–, en lo que tiene que ver con la repetición. Ambos elementos, como no podía ser de otro modo, se explican mutuamente y sirven a su vez para delimitar la noción de

---

<sup>181</sup> Dichas notas también aparecen en *LS* pero no de la misma manera sistemática, casi programática, de *DR*.

repetición, pero más allá de la crítica objetiva, de la obligada recensión de los textos que habrá de precisar más adelante los modos de la repetición y las formas de articularse de ésta con las síntesis del tiempo, esta doble caracterización donde resuenan alguno de los personajes que el filósofo francés consideraba del lado del platonismo – por descontado el propio Platón por aquello de “la tercera distancia”, pero también Kant por aquello de “la forma pura del tiempo” –, ha de ofrecer una de las claves principales de la lectura de la idea del eterno retorno de lo mismo como elemento fundamental en el tema de la inversión de la filosofía, pues, si en Deleuze, como vimos en nuestro primer capítulo “De la dificultad para la filosofía”, el platonismo puede ser considerado como la filosofía entera, la inversión o el proceso de derrumbamiento ha de conducir a una transformación verdaderamente “moderna” de esta vieja y “antigua” disciplina; pues hay todavía algo en la modernidad, como señalaba Deleuze en “Platon et le simulacre”, de este viejo ideal platónico del que aún no ha acabado de desprenderse, ya que «persiste» en ella, bajo la forma de lo incondicional y lo ilimitado, «la exigencia de lo Mismo y de lo Semejante»;<sup>182</sup> por eso que el final del platonismo esté ubicado para el filósofo francés como hacia el último capítulo de la filosofía moderna, allí donde más allá de la recusación entre esencias y apariencias tiene lugar la verdadera inversión, precisamente allí donde «no se puede ser moderno a cualquier precio», sino sólo descubriendo en la modernidad, como mostraba Nietzsche, aquello que late en su interior y que puede ser levantado *en contra* de ella, *en favor* de algo nuevo, de un «tiempo nuevo»: *lo intempestivo*.<sup>183</sup> En este sentido la inversión, como muestra el mencionado apéndice de *Logique du sens*, abarca el dominio completo de la historia de la filosofía y su *final*, de modo que su giro o su revolución sólo puede llegar a ocurrir a condición de darse esta exigencia moderna de bucear en lo que está fuera del tiempo, fuera o en los márgenes de la historia “a secas” y de la “filosofía de la historia”, pues «por larga

---

<sup>182</sup> Recogemos, sin abandonar, “Platon et le simulacre”, algunas referencias entre las que se encuentra nuestra cita, donde Deleuze vincula la modernidad con el platonismo: «La double récusation des essences et des apparences remonte à Hegel, et, mieux encore, à Kant. Il est douteux que Nietzsche veuille dire la même chose. Bien plus, une telle formule du renversement a l'inconvénient d'être abstraite; elle laisse dans l'ombre la motivation du platonisme.» Y unas líneas más adelante podemos leer: «Leibniz et Hegel ont marqué de leur génie cette tentative. Pourtant, si l'on ne sort pas ainsi de l'élément de la représentation, c'est parce que demeure la double exigence du Même et du Semblable. Simplement, le Même a trouvé un principe inconditionné capable de le faire régner dans l'illimité: la raison suffisante; et le Semblable a trouvé une condition capable de l'appliquer à l'illimité: la convergence ou la continuité.» *LS*, p.292; trad. cast. p. 295 y *LS*, p.299; trad. cast. p.302

<sup>183</sup> Parafraseamos aquí el siguiente fragmento de Deleuze: «Si longue que soit son histoire, le platonisme n'arrive qu'une fois, et Socrate tombe sous le couperet. Car le Même et le Semblable deviennent de simples illusions, précisément dès qu'ils cessent d'être simulés. On définit la modernité par la puissance du simulacre. Il appartient à la philosophie non pas d'être moderne à tout prix, pas plus que d'être intemporelle, mais de dégager de la modernité quelque chose que Nietzsche désignait comme *l'intempestif*, qui appartient à la modernité, mais aussi qui doit être retournée contre elle — « en faveur, je l'espère, d'un temps à venir. » *LS*, p. 306; trad. cast. 308

que sea su historia, el platonismo no sucede sino una sola vez, y Sócrates cae bajo la guillotina.»<sup>184</sup> De ahí que si la inversión está ligada a la definición de la actividad de la filosofía y su reformulación respecto al *quehacer* asignado en la modernidad como “construcción por medio de conceptos”, el tiempo –y por adelantar ahora algunos pasos en nuestro ensayo– en tanto que hay algo en su naturaleza que no permite reducirlo a una simple lectura cronológica, a la llana secuencia de la película de los hechos en la historia, conducirá a resolver el tema de la construcción en *Qu'est-ce que la philosophie?* en clave de «tiempo estratigráfico», allí donde la tarea de la filosofía es concebida como *geofilosofía*, como “la filosofía de la tierra”, y emparentada a su vez en su compromiso o labor con el presente, con la revolución –Sócrates cae bajo el filo de la guillotina no por casualidad–, con aquello que parece “poner patas arriba” o “invertir” todo el curso y el tiempo de la historia y –si se nos concede el juego– toda la “historia del tiempo”; donde el «tiempo estratigráfico» pasaría a ser la única forma o la única “posibilidad real” de hacer contemporáneos y simultáneos todos y cada uno de los elementos eclécticos del pensamiento (por volver a un ejemplo anterior: el rojo no sólo del cinabrio, sino de este *perro de fuego* que revienta en pedazos las reglas de la imaginación) que permiten a la filosofía tocar el arte, pasar al lado de la poesía, de “la producción de conceptos”; esto es, “inversión del platonismo” al pasar de la *theoría* a la *poesis*, al caminar del lado de la producción (*producere*), pero también «inversión de la ontología» al romper en esta innovadora tarea del pensamiento con la vieja prohibición de saltarse aquello de «en los dos sentidos y *a la vez*»; una vieja fórmula que, por otra parte, estará siempre en diálogo con el proyecto de Deleuze al contraponer una compresión clásica del tiempo con otra moderna.<sup>185</sup>

\* \* \*

Para poder aquilatar la importancia que tiene la temporalidad en “la filosofía de Deleuze” es preciso detenerse en los antecedentes que permiten al pensador francés encontrar una novedad en el tiempo cronológico bajo la determinación del eterno retorno

<sup>184</sup> *Ídem.*

<sup>185</sup> La diferencia en Deleuze entre un tiempo clásico y un tiempo antiguo vehicula en *Logique du sens* y *Différence et répétition* toda la filosofía del acontecimiento; posteriormente ocupa un segundo plano en la argumentación de las obras, en sentido lato, de índole política hasta su reaparición en los libros sobre cine, donde vuelven a ocupar un lugar relevante. Es interesante anotar, aunque sea aquí a vuelapluma, ya que volveremos sobre ello, la vinculación que tienen estos dos modos de temporalidad, «antique» y «moderne», con la idea de eterno retorno. Recogemos a continuación un texto *Différence et répétition* donde se plantea esta conexión al hilo de la interpretación laxa del eterno retorno: «Comment croire qu'il [Nietzsche] conçut l'éternel retour comme un cycle, lui qui oppose «son» hypothèse dans l'idée fade et fausse d'une *opposition* entre un temps circulaire et un temps linéaire un temps antique et un temps moderne?» DR, p.382; trad. cast. p.439

de lo mismo como proceso de selección donde el futuro se desprende del presente como forma preponderante, donde desaparece el curso del ciclo temporal bajo la imagen del presente *ideal* y el porvenir acontece como el “tercer tiempo” o, por así decirlo, como lo que está a una *tervera distancia*. Esta atribución del futuro como modo o forma del tiempo propia de la idea del eterno retorno, como decíamos, se explicita principalmente en las páginas del capítulo central de *Différence et répétition* dedicadas a pensar “la repetición *por* ella misma”; obra donde la estrecha relación con el eterno retorno queda simbolizada al describir la conjunción de los conceptos que componen el título, la «y» que engarza ambos, como un “círculo” con la *diferencia* ubicada en el centro y la *repetición* en el exterior. Pero antes de abordar las implicaciones que tendrá en la obra de Deleuze está lectura del eterno retorno en tanto “derrumbe del platonismo” es necesario recordar brevemente algunos pasajes de Nietzsche que en la escritura del pensador francés aparecen siempre integrados en los argumentos; lo cual no quiere decir, en ningún caso, que carezcan de una importancia primordial para “el proyecto vitalista” de nuestro autor. Así, pues, si Zaratustra es el personaje que nos permite acceder a la idea del eterno retorno, esta doctrina inacabada comienza en el preciso momento en que el platonismo concluye, en el momento exacto donde ya no es necesario distinguir el «mundo verdadero» del «mundo aparente». De ahí que la inversión sólo tenga un sentido pleno del lado de la idea del eterno retorno de lo mismo. Este relevo, por decirlo así, de la crítica en la circularidad del retorno tiene lugar gracias a la figura de Zaratustra, que vehicula cada uno de los pasajes donde Nietzsche presenta las notas principales de tamaño idea, pero, y además, el personaje de Zaratustra conecta la doctrina con el tema de la inversión al servir de nexo o punto de partida para el eterno retorno tras la caída del platonismo en la narración acerca de “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”, del *Crepúsculo de los ídolos*, con el cierre de los cinco puntos del relato bajo la fórmula «incipit Zaratustra». De modo que cabe leer los pasajes de *Así habló Zaratustra* donde Nietzsche llega a plasmar algunas de las notas —como sabemos por los escritos póstumos la obra no está concluida— principales del eterno retorno en clave de cumplimiento de la inversión, de lo que se despliega al margen de los esquemas que dividen nuestras acciones y pensamientos según la semejanza, la participación o la imitación al Modelo, a lo Verdadero: la voluntad de poder releva entonces a la voluntad de verdad. No por casualidad al comienzo de *Así habló Zaratustra* encontramos el recurso narrativo que alude a esta inversión, pues las primeras palabras de Zaratustra son dirigidas al sol: «¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas! Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin

mí, mi águila y mi serpiente te habrías hartado de tu luz y de este camino. Pero nosotros te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello.»<sup>186</sup> La caverna y el sol son elementos del platonismo, el águila y la serpiente son los animales de Zaratustra, personajes narrativos, conceptuales, que ofrecerán posteriormente una lectura débil del eterno retorno. Contamos ya desde el inicio con todos los recursos topográficos y estilísticos de la inversión, todos ellos siguen el relato del “ocaso de los ídolos” en el punto donde se desvanece la *ficción* entre «mundo verdadero» y «mundo aparente». Además de estos recursos que vinculan las primeras palabras de Zaratustra con el eterno retorno, encontramos en el conjunto de la obra de Nietzsche el engarce literal o explícito de esta puesta en escena apelando al «gran astro» con la idea del eterno retorno de lo mismo. Al final de *La gaya ciencia*, tras la formulación de la idea del eterno retorno como el pensamiento más difícil de soportar, en el ya comentado aforismo “*El peso más grave*”, sigue de inmediato el texto que cierra la obra en su primera edición bajo el título “*Incipit tragoedia*” donde es presentado precisamente Zaratustra como una especie de eremita que «abandonó su tierra y el lago Urmi» durante «diez» años para retirarse a la montaña; es allí, y durante ese tiempo, que sufre la «transformación», y donde apela al sol. El texto que cierra *La gaya ciencia* continúa así la exposición del eterno retorno en el punto donde era enunciado como el único pensamiento capaz de «transformar» y «aniquilar» verdaderamente todas nuestras convicciones (*quieres una y otra vez...*), y será mantenido casi sin alteraciones, salvo la sustitución de «Urbi» por el más genérico «su patria», al inicio de *Así habló Zaratustra*. De forma que las conexiones entre el discurso inicial de Zaratustra y el tema de la inversión vinculado al pensamiento del retorno no son sólo estilísticas, sino que

---

<sup>186</sup> No nos resistimos a reproducir a aquí este primer párrafo de *Así habló Zaratustra*.

«Cuando Zaratustra tenía treinta años abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad y durante diez años no se cansó de hacerlo. Pero al fin su corazón se transformó, —y una mañana, levantándose con la aurora, se colocó delante del sol y le habló así:

«¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!

Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente te habrías hartado de tu luz y de este camino.

Pero nosotros te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello.

¡Mira! Estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, tengo necesidad de manos que se extiendan.

Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres se hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza.

Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú al atardecer, cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, ¡astro inmensamente rico!

Yo, lo mismo que tú, tengo que *hundirme en mi ocaso*, como dicen los hombres a quienes quiero bajar.

¡Bendíceme, pues, ojo tranquilo, capaz de mirar sin envidia incluso una felicidad demasiado grande!

¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias!

¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a hacerse hombre.»

- Así comenzó el ocaso de Zaratustra»

también tienen un carácter programático. En este sentido podríamos decir que Zaratustra tiene la responsabilidad, como personaje poético, de ser *el pensador del pensamiento más grave*.<sup>187</sup>

Ahora, el descubrimiento, narrado en la “fábula” acerca de *cómo el mundo verdadero acabó* por mostrar su mascarada, pone en evidencia, no la falta de sentido de la Verdad o del «mundo verdadero», sino, y lo que es más relevante y quizá peligroso, descubre que el sentido o la regla (*lógos*) de ese mundo no dista mucho de aquella otra, tildada de artificial e interesada, que rige en la imaginación, en «el mundo de la apariencia», y que, por lo tanto, su distinción y aplicación es tan *arbitraria* como lo es el relato hilvanado de las acciones en los cuentos o en las fábulas. Esta ausencia de certidumbre o confianza en la regla, norma o criterio para las acciones y pasiones, esta pérdida de todo significado para los actos y los saberes, es lo que Nietzsche denunciaba como nihilismo, y más concretamente, como nihilismo europeo para referirse a la pérdida de consistencia de la moral y de la metafísica tradicional como resultado del lento “proceso de la historia”, del modo de comprender la historia como historia acabada, como Historia Universal. En este punto, en la novedad de su descubrimiento, la idea del eterno retorno y del nihilismo se encuentran<sup>188</sup> señalando el hallazgo de una situación, de un estado de cosas; más que la aparición innovadora de un planteamiento se trata, por decirlo así, de una denuncia. Así, encontramos en la idea del nihilismo más que una noción puramente teórica, la descripción de un *evento*, del modo en que nos encontramos tras la caída del “mundo verdadero”. Esta situación de indigencia tras el derrumbe de los *ídolos* muestra el lado negativo del eterno retorno, se vincula con el aspecto más angustioso del mismo, pues muestra la insuficiencia de toda interpretación, de toda lectura de la “historia” y de su necesidad de repetirse eternamente. El nihilismo se presenta así como la deriva lógica del relato de la historia del final del “mundo verdadero”, como el punto culminante donde al fin se desvela la necesidad y la universalidad del engaño, de la fábula. Y, sin embargo, el relato no se desacredita por ser una ficción, una fábula, sino por mostrar, cosa que todos los prisioneros del fondo de la caverna nos temíamos, que todos los modelos, metas y fines con los que vamos dando forma a las acciones son tan fabulosos como precarios. De manera que la caída del «mundo verdadero» muestra no sólo el nihilismo como la pérdida absoluta de sentido, como el vértigo ante el

---

<sup>187</sup> Véase el trabajo imprescindible del Nietzsche de Heidegger, t.I, “El eterno retorno de lo mismo”, trad. cast. Juan Luis Vernal, Destino, Barcelona, 2000, pp. 211-381.

<sup>188</sup> La relación entre el nihilismo y la idea del eterno retorno se explicita en Nietzsche en el último aforismo de la primera parte de *Humano, demasiado humano*, (MA, 34) donde se plantea la cuestión acerca de cómo es posible persistir en la existencia habiendo tomado conciencia de la necesidad y universalidad de la ficción. Asimismo en *La voluntad de verdad* encontramos el aspecto negativo que convive en esta conexión: «Imaginemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia tal cual es, sin sentido ni finalidad, pero que vuelve inevitablemente, sin un final en el nada: la nada (el no sentido) eterno.» (*WZM*, 55) Cf. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003, p. 298 (ed. orig. 1974)

abismo de la nada, como el grito en la oscuridad del no ser, sino que desenmascara la necesidad y la universalidad del engaño como algo irremediable; de la ficción como lo único capaz de disimular el vacío de las acciones, el eco que retumba en la oquedad de las cosas cuando las intentamos domeñar con unos u otros valores. En una galaxia lejana, *en un apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas*, “fabulaba” el joven Nietzsche, *hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento*. Estos animales desprovistos de «cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña»<sup>189</sup> tuvieron que recurrir al *arte de fingir* para sobrevivir en la zozobra de la existencia. De modo que este indefenso animal que es el hombre tan sólo cuenta para resguardarse de la voracidad del mundo, de su carencia de sentido, con el empeño constante por construir *ficciones* con que poblarlo, con el arte de mentir y con el refugio constante del engaño (del cual el recurso a los convencionalismo y estereotipos no son más que la punta del iceberg); en definitiva, con el teatro y la poesía como una mascarada colocada sobre la superficie inefable de la existencia. El descubrimiento de esta necesidad, de la universalidad del engaño, implica una verdad más dolorosa: «somos engañados y al mismo tiempo no tenemos la fuerza de no ser engañados.»<sup>190</sup>

Zaratustra comienza, pues, cuando el platonismo ha caído, pero toda su aventura es la historia de la inversión del mismo. Todo el itinerario de Zaratustra, toda su vida, sus “visiones” y su “convalecencia”, son el relato para pasar a una nueva condición donde pueda ser leído el nihilismo desde el lado positivo del eterno retorno. Zaratustra carga con el pesado descubrimiento de la ficción como algo necesario, de la universalidad del engaño como trasfondo de todas las acciones. Por eso Zaratustra tiene que ir rompiendo con todo lo establecido, vagando solitario; “el gran solitario” le llaman, pues tiene que moverse en ese derrumbe de los iconos, del Modelo, para ofrecer el lugar donde el nihilismo puede mostrar su cara amable, su lado positivo donde es posible crear y construir *nuevos* valores, quizá nuevas fantasías. De ahí que en el primero de los pasajes de *Así habló Zaratustra* donde encontramos la idea del eterno retorno, en “De la visión y el enigma”, éste tiene que quitarse de encima la pesadez y la gravedad de las acciones, tiene que deshacerse del enano, del «espíritu de la pesadez». Zaratustra, tras haber ascendido sobre «la cresta de la isla», alcanzada una vez la cumbre, desciende hasta la orilla del mar para embarcarse en lo que se considera en la narración el «más largo y solitario viaje». La topología del relato donde se introduce la idea del eterno retorno todavía no ha sido bien calibrada, pero en este ascender

---

<sup>189</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. cast. Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1998, pp.17-18

<sup>190</sup> *Humano, demasiado humano*, §34, trad. cast. Edmundo Fernández y Enrique López, ed. Marte, Madrid, 1988 pp.40-42

para luego descender y alcanzar el mar se recoge un movimiento que recuerda a aquella *doctrina de la verdad* descubierta por el prisionero de Platón; salvo que ahora, la escalada por la cresta de Zaratustra conlleva la afirmación de que toda posición, por decirlo así, ontológicamente privilegiada se pierde en un sin fondo indeterminado, el cual es calificado con las notas del mar oscuro y «triste», del «negro oleaje» donde residen todos los peligros, los cuales ahora, ante la mirada de Zaratustra, se presentan en escena como un mar tranquilo, que «duerme» y está bañado por las aguas del mundo onírico: el mar sueña y duerme sobre «duras almohadas».<sup>191</sup> Aún así, el sentimiento que produce esa extraña calma le inunda a Zaratustra de «dolor» y llanto. Quizá porque a diferencia del prisionero de la caverna, él asciende a lo alto de la montaña en la noche, camina en el exterior, dentro del *corazón de la tiniebla* bajo la «claridad» del «cielo estrellado», y en la cúspide, en lugar de aparecer el recurso a la luz que ilumina al punto de impedir la visión, al extremo de cegar al prisionero,<sup>192</sup> aparece el «frío» como el elemento de la altura, desde allí Zaratustra ha de comenzar lo que él califica como el descenso más profundo, como la larga bajada hacia el dolor más intenso, como la *temporada en el infierno* que habrá de pasar en el mar realizando su

---

<sup>191</sup> Así habló Zaratustra, “El durmiente”

<sup>192</sup> Las conexiones entre ambas narraciones se vinculan con los movimientos de ascenso y descenso que dibuja la topología de ambos relatos. Hay, por decirlo así, en cada uno de ellos una propuesta para *orientarse en el pensamiento*. La altura y la profundidad se posicionan como los extremos fijos, y sin embargo, lo realmente interesante es lo que ocurre cuando se transita de un lugar a otro. Los movimientos de ascenso y de descenso son los tránsitos donde se producen los cambios relevantes: para el caso de la alegoría platónica, el tránsito de la sombra a la claridad diurna, de la luz artificial, eléctrica y chisporroteante del fuego a la cegadora claridad del sol; para «el largo camino» de Zaratustra, desde la claridad fría y solitaria del cielo estrellado hasta la oscuridad del mar, de la risa al llanto. Los paralelismos entre el ascenso del prisionero, como la figura del platonismo, y el periplo de Zaratustra desde el ascenso a la cresta hasta su descenso a la orilla del mar, como el recorrido de la inversión, alcanzan también a la interpretación de los escenarios. En la propia continuación platónica del mito de la caverna, la bóveda de la caverna representa la bóveda celeste, el mundo (en la lectura de M. Heidegger) de lo ente, de lo que los hombres viven y habitan, también de lo que les ofrece refugio. La montaña conquistada por Zaratustra, el mundo que ven los hombres, a la “inversa”, procede de la capacidad de plegarse del mar, del trabajo invisible del agua oscura del tiempo para levantar y erigir montañas, grandes ideales desde los que otear, caminar, poblar el mundo y hacerlo accesible, por empinada que sea la cuesta hasta la cumbre, por frío que resulte el hallazgo de ese firmamento de ideas. Los tránsitos del prisionero, sus giros hacia lo que tiene a su espalda, hacia el fuego, luego hacia el exterior y posteriormente hacia los reflejos del agua para habituarse a la luz del sol, conllevan una reflexión sobre la *paideia*, sobre el modo de aprender a ver aquello a lo que no estamos habituados, lo distinto y diferente de nuestro mundo, del mundo del ente (diferencia ontológica); en este sentido la diferencia en la alegoría entre la morada que ofrece la caverna y el exterior de la misma, así como del fuego y del sol apuntan a la diferencia entre lo artificial y lo natural que reside en el juego de la *cultura*, si por tal, y en sentido lato, podemos leer un modo de aprender, una forma de *paideia*. En Nietzsche, en la historia del descenso hasta el mar de Zaratustra, no hay transición de la oscuridad a la luz, tan sólo es luminoso el cielo estrellado, pero resulta frío, tan solitario, quizá como lo será la travesía en barco (todavía Zaratustra no ha embarcado). La risa y el llanto de Zaratustra –podemos arriesgar la interpretación en este punto– corresponden a la ceguera experimentada por el prisionero, a la *paideia*. Si fuera así, si ambas historias resistiesen el paralelismo, el proceso de aprendizaje de Zaratustra conlleva el *dolor más profundo* y la cultura, como esa extraña componenda entre lo artificial y lo natural, sería en Nietzsche lo más amargo, lo más doloroso; aquello que nos hace pasar de la risa al llanto. Quizá el paralelismo de esta interpretación de ambos relatos yerra en el origen, pero era el propio Nietzsche quien veía en la cultura un proceso de “selección y adiestramiento”. Sobre esto volveremos en el capítulo IV “De la crítica a la revolución”.



«más larga caminata», pues también ese mar de «negro oleaje» está repleto de «sueños malvados». Él, *el caminante*, desciende porque sabe que «lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más profundo.» Así, pues, cuando aparece planteada la idea del eterno retorno el recurso narrativo que la introduce y la sostiene durante su desarrollo es el viaje por mar de Zaratustra, como si ésta estuviera flotando sobre ese oleaje oscuro. Y, aún con mayor precisión, si atendemos a la temporalidad del hilo narrativo, la idea del eterno retorno se plantea como «enigma» a los marineros después de que Zaratustra, quien se había embarcado envuelto en lágrimas, tras «dos días de silencio», se recomponga gracias a «todas las cosas extrañas y peligrosas» que había que «oír en aquel barco, que venía de lejos y que quería ir aún más lejos.»<sup>193</sup>

\* \* \*

#### Quinta parte: selección y porvenir en el eterno retorno

Así, pues, la idea del eterno retorno viene a romper el silencio. Quizá éste aluda al silencio de la Idea, al silencio de la altura o quizá al nihilismo como *silencio de un hombre*; ambos aparecen unidos en la ambigüedad del retorno. Y sin embargo, esta pausa y este mutismo de Zaratustra funcionan como una síncopa en medio del relato al componer el conjunto de una imagen débil y otra fuerte en el hilo de esta historia de inversión, que es también la historia del paso de la interpretación negativa a la positiva de la carencia de sentido que significa el nihilismo. El marco narrativo del descenso hasta la orilla y el periplo por mar de Zaratustra representa el escenario donde ha de desarrollarse el sentido o la acción del eterno retorno, éste se presenta allí, dentro del paisaje de la inversión, en clave de enigma, como la composición de un sueño que complementa una visión; este complejo

---

<sup>193</sup> Recordemos que el aspecto de enigma bajo el que se presenta la idea del eterno retorno tiene por escena, según se recoge en los primeros párrafos de “De la visión y el enigma”, el barco y las historias de los marineros que lo inunda, relatos que nunca llega a conocer el lector, pero que inspiran a Zaratustra para romper el silencio. De modo que los célebres pasajes del portón y el pastor vienen anticipados por una especie de fuera de plano donde acontece algo que la interpretación jamás puede llegar a completar, un espacio en blanco que sólo puede apelar a esa facultad capaz de suplir las carencias de cualquier relato o al arte de producir las piezas restantes en la secuencia de los hechos; a saber, la imaginación o la poesía. Pero sobre todo esto y su vinculación con la historia volveremos más adelante. Baste aquí anotar estas referencias a la imaginación y a la poesía para abrir una lectura de la idea del eterno retorno que las investigaciones, más o menos recientes de Nietzsche, han descuidado a la hora de afrontar estos pasajes, inclinando la lectura hacia el lado del tema de la decisión, del eterno retorno como una crítica y alternativa del imperativo kantiano, donde se ha obviado la perspectiva más amplia que da en conjunto el texto, con sus ausencias y presencias, en lo que concierne al lugar o el campo sobre el que, podríamos decir, como un imán ejecuta la decisión su fuerza. Para nosotros tanto la lectura de Deleuze de Nietzsche, como la del propio Deleuze, si se consigue desbrozar algún día las hierbas nietzscheanas que crecen al lado de esta filosofía, son probablemente desvirtuadas sin el lugar que ocupan la imaginación y la poesía.

interpretativo es el que Zaratustra comparte con los marineros, quienes ya se habían percatado de su presencia en el barco, quienes son calificados en el relato por el propio Zaratustra de «audaces buscadores e indagadores», como «los ebrios de enigmas», justo después de su silencio de dos jornadas. La complejidad de esta segunda parte del relato del viaje por mar de Zaratustra, ubicado en “De la visión y el enigma”, se acentúa al considerar el contraste de las alegorías y de las preguntas formuladas allí con respecto a la soledad inicial de su portador. El silencio precede a la presentación de la idea del eterno retorno, y es en este contexto que se presenta el elaborado esquema que recoge la idea: en una primera parte, y donde prima el aspecto teórico de la idea en la exposición del instante, se propone la visión del portón y de los dos caminos del tiempo, pasado y futuro, que se encuentran en el umbral del mismo; y en una segunda parte, de connotaciones onírica, donde el encuentro de Zaratustra con el pastor en cuya garganta se ha deslizado una serpiente, determina el carácter práctico del eterno retorno. De modo que al silencio le sigue la conjunción de una visión y un sueño que concluye con un grito: «¡Muerde!» Impela Zaratustra al pastor para librarse de la serpiente. La estructura bajo la que se presenta la visión concede así a la primera parte un valor transitivo al hacerla dependiente en sus significado de aquella segunda que lo complementa o lo cierra; la primera parte, la representada por la imagen del portón que se erige ante Zaratustra es la exposición de la idea más dolorosa, mientras que la segunda, la escena del pastor arrancando la cabeza a la serpiente, es la verdad de esa idea, el significado pleno del enigma de la naturaleza del tiempo. El grito final cierra entonces una secuencia que se remonta al ascenso y al descenso hasta la orilla de Zaratustra, a su miedo ante el mar, al llanto y al silencio que le inunda desde el principio de la travesía, al rumor de los marineros que saben de la presencia de tan extraño pasajero y al cisma abierto por el enigma del portón. Allí el grito concluye todo el valor alegórico del relato: «¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» Es el grito con que Zaratustra transmite fuerzas suficientes al pastor, valor –pues Zaratustra se arma también de valor durante todo el relato para así alcanzar la cumbre de la montaña, descender al mar o deshacerse del «espíritu de pesadez»– para arrancar de cuajo la cabeza de la serpiente que le ahoga. Así, la doble alegoría, desarrollada en “De la visión y el enigma”, para presentar la idea del eterno retorno se imbrica en la perspectiva más amplia de la filosofía de la inversión (modo como se recordará en que Nietzsche definía su propia filosofía) representada aquí por los elementos o las notas topológicas que conforman el relato de “El caminante”. A nivel estilístico, pues, puede encontrarse en el tránsito de ambos pasajes, el carácter preparatorio o propedéutico de la inversión respecto al tema del

eterno retorno. Ahora, si esta tentativa de lectura resulta válida, es decir, si la idea del eterno retorno sigue en el orden de exposición al paisaje topológico que prepara o despliega como el escenario de la inversión, en su exposición, en el relato de “De la visión y el enigma”, la idea del “*pensamiento más grave*” ha de desenvolver los elementos esenciales que planteen, por decirlo así, una alternativa a la cuestión de la selección, de la discriminación entre las malas y las buenas copias, entre las copias y los simulacros, pues ésta era la “intención oculta” que dormía en el platonismo; el enigma del eterno retorno ha de ofrecer entonces los elementos esenciales de aquello que llamábamos unas páginas atrás *la filosofía del futuro*. Así, si el futuro como tiempo del eterno retorno viene delimitado por la construcción de una alternativa a la selección, la propia filosofía del futuro puede ser definida a la vez como *platonismo invertido* y como *creencia en el porvenir*, pues ha de ser lo que siempre retorna, lo que tiene la capacidad de volver a repetirse, de persistir al curso del tiempo, de remar en contra del tiempo para ofrecer modos diferentes de experimentar, de pensar, de sentir o de vivir la novedad de los mundos con la inocencia de lo *intempestivo* lo único que pueda conectar el porvenir con la inversión, la evaluación y la creencia, la creación y la selección. *La filosofía del futuro* no puede ser, siguiendo a Nietzsche, «ni filosofía de la historia ni filosofía de lo eterno, sino intempestiva, siempre y exclusivamente intempestiva, es decir, «en contra de este tiempo, a favor, espero, de *un tiempo por venir*»».<sup>194</sup>

\* \* \*

Según vimos en “De la dificultad para la filosofía”, el mito era la forma por antonomasia de la prueba en el platonismo, la fundamentación o el establecimiento del origen como núcleo de la significación desde el que las cualidades esenciales podían ser recordadas para evocar la Idea, para restablecer la relación de semejanza, de participación en el *ser* bello o en el *ser* amado. Dicha lectura del platonismo permite, contando con la irrupción de los simulacros, con el descubrimiento de la caída del mundo de la significación, interpretar el eterno retorno a su vez como el *mito* de la desfundamentación y el desmoronamiento,<sup>195</sup> de la pérdida de todo origen o de toda significación. Recordemos una vez más que el mito, dentro de la dialéctica de rivales, era a la reminiscencia lo que las

---

<sup>194</sup> DR, p.18 La cita de Deleuze corresponde a la *Segunda intempestiva*, cursiva nuestra.

<sup>195</sup> Enfrancés, y bajo la influencia del pensamiento de Artaud, podemos encontrar los vínculos entre *effondement* y *effondrement*. Así, por ejemplo, François Zuravichvili explicaba: «El pensamiento sólo marcha de acto en acto, no de principio a consecuencia o del suelo a la cielo, y vuelve a jugarse entero cada vez. Esto es lo que revela la «desfundamentación» [*effondement*] en la que resuena el «desmoronamiento» [*effondrement*] central» de Artaud.» En Deleuze. *Una filosofía del acontecimiento*, p.83

preguntas y respuestas del diálogo eran a la división, el motor que movía y confirmaba la selección. El relato mítico constituía así la circularidad que aseguraba la forma del problema y su solución, la prueba del ciclo donde todo venía a cobrar un significado originario, un sentido primitivo que sólo el Oráculo podía conocer; de ahí que Sócrates tuviera que estar constantemente interpretando sus palabras a la vez que se convertía en un apologeta de su propia ignorancia: *bèn oída bóti oudèn oída*. El círculo del mito complementaba entonces el fracaso repetido y reiterado de la división como recuerdo o memoria de un pasado anterior,<sup>196</sup> ancestral, donde las cosas dispondrían como del Valor, de la Belleza o del Amor sin el menor género de duda. Al contrario, el círculo del eterno retorno muestra la imposibilidad de un regreso al origen, de una distinción esencial entre las copias y los simulacros, pues conlleva la caída y el *crepúsculo de todos los ídolos*. Sabemos ya que la restitución del Valor en sí o de la Belleza en sí en la Idea no devuelven, por ejemplo, ni a Laques ni a Alcibiades estas cualidades y sí determinan, en cambio, sus batallas y su juventud como frágiles y marchitas tentativas ante la figura del Modelo, ante la dependencia de un significado pleno que sólo podrían ganar en la anterioridad de la Idea; por eso Laques y Alcibiades, por mucho que se esfuerce Sócrates, serán siempre meros recuerdos o copias de aquel preterito *ideal* donde el Valor y la Belleza son iguales a sí mismas. La reminiscencia, o metempsicosis, refuerza, en la lectura de Deleuze, esta anterioridad como una condición necesaria para establecer el arquetipo de la significación como presente perpetuo, el paradigma o “modelo” donde «cada cosa, cada animal, cada ser» tendría que ir a buscar el valor o el sentido que los conforman bajo las palabras del Oráculo, bajo la línea circular del mito. Mientras que la línea trazada por el eterno retorno, «por el contrario, destruye, devora todo fundamento como instancia que colocaría la diferencia entre lo originario y lo derivado, entre la cosa y los simulacros.»<sup>197</sup> El círculo del eterno retorno, al contrario que el ciclo del mito, «no hace volver más que los simulacros, los fantasmas.» De modo que si lo único que retorna es precisamente lo que elude o se escabulle de la Idea, el eterno retorno ha de conllevar, por así decirlo, una especie de alternativa a aquella imagen del pensamiento donde la *semejanza*, como relación interior, se erigía regla o criterio de lo que *significaba* ser Bello, Valiente o Amado. Así, si para Deleuze «derrocar el platonismo» quiere decir «glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos»,<sup>198</sup> la interpretación que apuesta por el eterno retorno como clave de bóveda de la *inversión* ha de conducir también al derrumbamiento de un esquema fundamentalmente jerárquico del ser y del pensamiento

---

<sup>196</sup> Este tema desarrollado por Deleuze en *Difference et répétition* y *Le bergsonisme*, principalmente, quedará recogido en el capítulo III del presente trabajo, “De la filosofía práctica del acontecimiento”.

<sup>197</sup> *DR*, p.124; trad. cast. p.115

<sup>198</sup> *Ibid.*

que deje paso así a una especie de diagrama de *los modos y las formas*, precisamente de lo que puede *llegar a* querer decir ser y pensar, basado en la multiplicidad y la univocidad; es decir, un esquema donde cada modo y cada forma *es* válido por sí mismo: «ahora lo Uno se dice de lo múltiple en cuanto múltiple (astillas o fragmentos); el Ser se dice del devenir en cuanto devenir. Ésa es la inversión nietzscheana».<sup>199</sup> Esta transformación conlleva el salto profundo de una precomprensión *semántica* del ser y del pensamiento hacia una forma meramente *semiótica* de los mismos, donde las copias dejan lugar a los simulacros, la semejanza se desvanece como criterio trascendente y proloifera por doquier la potencia e los signos como expresión de la inmanencia. Un descubrimiento semejante, como podíamos intuir, sólo puede alcanzarse a través del *método* genealógico, donde «cada cosa, animal o ser» aparece puesto de manifiesto como un conglomerado de fuerzas que lo atraviesan, como un signo sin significado determinado que es preciso descifrar, interpretar. «Nada, resume Deleuze en un texto circunstancial, tiene un solo sentido. Cada cosa tiene varios sentidos, que expresan las fuerzas y el devenir de las fuerzas que actúan en ella. Es más: no hay «cosa», sino solamente interpretaciones y una pluralidad de sentidos.»<sup>200</sup> Estas pluralidades, estos modos o estos «fragmentos» y estas «astillas» reintroducen la complejidad, la composición, la divergencia y la disparidad como el espacio interior de un *ser* necesariamente exterior, condicionado tanto lo fortuito y lo azaroso como el afuera de las relaciones. En definitiva, estas multiplicidades afirman la *diferencia* como única posibilidad real de interpretar, de establecer, también de seleccionar, un valor y un sentido inmanente sin derivas en la trascendencia, pues «el eterno retorno es esencialmente *selectivo*, selectivo por excelencia.»<sup>201</sup> El círculo del eterno retorno como prueba o ciclo *doblemente selectivo*. Un pensamiento y un ser selectivos. Éste es, dice Deleuze, «el secreto de Nietzsche que *el eterno retorno es selectivo*. Y doblemente selectivo.»<sup>202</sup> En primer lugar como pensamiento, como el «pensamiento más grave» el eterno retorno recoge la máxima fórmula de evaluación al desligar toda decisión o toda inclinación de elementos externos, al liberar la acción de medias condiciones, de elementos superfluos o de «semiquereres»; todo ha de ser querido, en la gravedad del «eterno reloj de arena de la existencia»,<sup>203</sup> *una y otra vez e innumerables veces*. Un pensamiento “endemoniado” donde ésta y aquella acción tornarían siempre sin cesar. Y es interesante anotar que no bastan dos veces para esta máxima, no es

---

<sup>199</sup> N, pp.35 y 36; trad. cast. p.45

<sup>200</sup> LID, “Conclusions sur la volonté de puissances et l'éternel retour” es sobre la voluntad de poder y el eterno retorno”, p. 163; trad. cast. p. 156

<sup>201</sup> Ídem., p. 170; trad. cast. p. 163

<sup>202</sup> N, p.37; trad. cast. p.48

<sup>203</sup> *La ciencia jovial*, 341

suficiente con equiparar ésta y aquella *vez*, éste y aquél querer con dos ocasiones distintas, como si una fuera el ejemplo particular que ha de proyectarse en lo universal, la máxima convertida en ley, sino que ha de ser todas las veces, cada vez significa todas y cada una como si fueran una única vez, todas a la vez en una única tirada: «todo el azar en una jugada de dados.» Por eso que el eterno retorno muestre, en la lectura de Deleuze, «una parodia de la regla kantiana», pues no se trata de una diferencia de cantidad, de un número reiterado pero cuantitativamente determinado, por grande que sea, de *veces* que haya de ser querido como una suma abstracta y que permitiría proyectar lo cuantitativo de lo particular (máxima) en lo cualitativo de lo universal (ley). Hay una diferencia entre *una* vez y, por ejemplo, «cien o mil veces, pero no entre una vez y una infinidad de veces.»<sup>204</sup> Donde el infinito aquí no convierte en una generalidad abstracta la *vez*, sino que concentra, por así decirlo, toda la potencia de cada vez, eleva la potencia de *una vez* como si fuera todas las *veces* a la vez. En este sentido el eterno retorno constituye la *intensidad* como ámbito de la selección, pues ya no se trata de discriminar en un número determinado de *veces* —cien o mil es indiferente— que simultáneamente se extienden ante una regla trascendente de evaluación. Ahora, en cambio, la norma o el criterio para toda *vez*, para todo querer, es la potencia de esa *vez*, su capacidad para condensar, por decirlo así, todas las *veces*: «lo que sea lo que quieras, quíerelo de tal manera que quieras también su eterno retorno.»<sup>205</sup> Deleuze expresa esta idea cuando afirma que «el eterno retorno es la categoría de la prueba»,<sup>206</sup> donde categoría quiere decir a la vez condición y forma pura de la selección en la “repetición” de ésta y aquella *vez*. De ahí el regreso como prueba selectiva en el ser. Al pensamiento selectivo le corresponde, pues, también un ser selectivo, pero no como si uno fuera forma y el otro materia de la selección, sino que entre ambos conforman el contenido y la expresión de toda evaluación: *una y otra y otra y otra vez*. El ser como regreso de la afirmación dispone de un movimiento circular, *retorno de lo mismo*, que sirve para expresar una selección basada en las fuerzas que atraviesan los signos como única clave de su devenir. Si «toda cosa, animal o ser» es un simulacro sin Modelo y sin referencia es porque está atravesado por un origen dinámico, por un grupo de fuerzas que lo componen.<sup>207</sup> De ahí que la prueba del retorno en el ser pueda ser expresada como la «fuerza centrífuga» que expulsa todo nihilismo del corazón de las cosas. Todo aquello que descompone, resta o

---

<sup>204</sup> *LID*, pp. 170 y 168; trad. cast. pp.163 y 161, respectivamente.

<sup>205</sup> *LID*, p. 170; trad. cast. p.163

<sup>206</sup> *LID*, p. 171; trad. cast. p.164

<sup>207</sup> «C'est un «paradoxe», faire du devenir lui-même un modèle, et non plus le caractère second d'une copie; Platon, dans le *Timée*, évoquait cette possibilité, mais pour l'exclure et la conjurer au nom de la science royale.» *MP*, p. 447, ed.cast., p.368

merma la potencia queda fuera del ser. Hay algo así como *unas matemáticas de Dios* en el eterno retorno: todo se define por su carácter de signo, pero el signo como tal es un nudo de fuerzas, activas y reactivas, donde la selección sería el resultado de contrarestar las fuerzas reactivas con las activas en todas sus formas o lograr transformar las fuerzas reactivas en afirmaciones puras. El signo es el conjunto de sus relaciones dinámicas, y así como el simulacro puede ser definido –caso de la pintura, «de todas aquellas cosas que aparecen vistas como desde lejos y en perspectiva» o «que invitan al pensamiento»– como *una relación exterior*, el valor o el sentido del signo, el que signifique una u otra cosa, viene determinado por el afuera donde compiten o rivalizan las fuerzas que lo pueblan. Por eso que el regreso como movimiento del eterno retorno sea comparado por Deleuze «con una rueda», explicado como el movimiento centrífugo que expulsa o deja fuera del círculo (composición de fuerzas) todo lo negativo, pues sólo regresa o sólo resiste la prueba selectiva aquello que afirma la necesidad del azar<sup>208</sup> que constituye el afuera de las relaciones: *el devenir*.

Cuando Deleuze aborda, pues, en *Nietzsche et la philosophie* el eterno retorno “como doctrina cosmológica y física” explicita esta vinculación del puro devenir con la idea del eterno retorno. Los argumentos allí expuestos se apoyan en las tesis de la *Voluntad de poder* acerca de la imposibilidad de asignar a *un final* a “todo” lo que pasa, a “todo” lo mudable y cambiante. Asimismo esta ausencia de término o *télos* para el devenir viene complementada con la hipótesis nietzscheana de la infinitud de un tiempo pasado, lo cual concede a Deleuze la oportunidad de comparar el orden supuestamente teleológico del cambio y del movimiento, precesimante de aquello que deviene, con la temporalidad continuada de los presentes siempre estáticos. Si el tiempo pasado es infinito, argumenta Nietzsche, el devenir no se ha originado en un punto concreto, en un momento presente determinado,

---

<sup>208</sup> Sobre la necesidad del azar y la importancia de la tirada de dados véase el capítulo “Eternel retour et Hasard” del libro de Alain Badiou, *Deleuze. Le clameur de l'Être*. En este mismo capítulo Badiou marcará una desus diferencias más profundas respecto a Deleuze: a saber, la consideración de una diferencia ontológica en cada una de las tiradas, en cada uno de los acontecimientos y no sólo una diferencia ontológica. Explica Badiou: «Je pense, au rebours de Deleuze, que les coups de dés événementiels sont tous absolument distincts, non pas formellement (au contraire, la forme de tous les événements est la même), mais ontologiquement. Cette multiplicité ontologique ne compose aucune série, elle est sporadique (rareté des événements) et intotalisable. Aucun compte ne rassemble les événements, aucun virtuel ne les plie à l'Un. Et comme il n'y a pas de série, il n'y a pas non de la probabilité de faire revenir le Même du biais de la probabilité. Par conséquent, je ne crois au retour éternel du Même dans aucun de ses sens possibles, ni le parmenidien (permanence de l'Un), ni le cosmologique (loi du Même imosée au chaos), ni le probabiliste (équilibre obtenue à l'infini d'une série), ni le nietzschéen-deleuzien (affirmation du hasard en une seul fois).» *op. cit.* p.115. Sobre la relación entre Deleuze y Badiou puede consultarse Clayton Crockett, *Deleuze beyond Badiou*, New York, Columbia University Press, 2013.

no puede responder, por lo tanto, a su resolución en un extremo o término donde vendría a cocluir, perdinado con ello la trasnsitividad del *ser* del devenir.<sup>209</sup> Así, pues, de una parte la idea de una conclusión del devenir implicaría «un equilibrio de las fuerza», una especie de estado de reposo para todos los elementos en relación y composición, pero esta idea, según los argumentos expuestos en este “primer aspecto del eterno retorno”, queda desechada al considerar la imposibilidad de que el devenir *llegue a ser* determinado bajo una fórmula final o, si se nos permite la expresión, bajo una *forma* oclusiva. En este caso el devenir dejaría de *ser* tal y quedaría tan sólo como el tránsito o el estadio intermedio que va de lo informal de un punto de partida a lo determinado de un punto de llegada según un eje meramente geométrico; quedaría reducido entonces a algo así como a la vehiculación abstracta de las fuerzas *antes* de su composición. Cuando precisamente lo que no puede haber, lo que no puede ser reducido o determinado en un “aquí y ahora”, en un presente, es que el *antes*, lo puro y llanamente preterito, la idea de un “tiempo pasado infinito”, se fije en el *ahora*, en el presente, pues el *pasar* de las cosas que pasan depende de que el pasado se constituya como tal en el tiempo.<sup>210</sup> La idea de una infinitud para el tiempo pasado permite así delimitar a Deleuze, de la mano de Nietzsche, el sentido del mero devenir, del puro pasar o del pasar de aquello que, precisamente, no pasa como algo mudable. La infinitud del tiempo pasado, el que el pasado sea *antes* y no *ahora*, el que el pretérito sea un pasado y no un antiguo presente, conlleva la refutación de todo origen o comienzo para el devenir. De modo que lo mudable, el cambio o el movimiento no son casos que hayan arrancado en éste o aquel punto concreto, y que el *pasar* de las cosas que pasan resulta, en definitiva, ser como independiente de esas mismas cosas susceptibles de sufrir el cambio o la mutación, porque la falta de un origen para el devenir muestra, en cualquier caso, que el cambio «no es algo devenido»<sup>211</sup> o algo que pueda localizarse en un momento determinado. En este punto el eterno retorno como «puro devenir» también se opone al platonismo al evitar ser pensado desde el presente, pues confronta con aquella idea de que si «todo lo que deviene, como decía Platón, jamás puede eludir el presente, a partir del momento en que lo alcanza, deja

---

<sup>209</sup> *NPh*, pp. 53-56; trad. cast. pp. 70-73

<sup>210</sup> En este punto conceta la lectura de Deleuze de Nietzsche con la tesis expuestas en *Difference et répétition* acerca del pasado puro en Bergson: « Comment le présent peut-il passer? Jamais l'instant qui passe ne pourrait passer, s'il n'était déjà passé en même temps que présent, encore à venir en même temps que présent. Si le présent ne passait pas par lui-même, s'il fallait attendre un nouveau présent pour que celui-ci devînt passé, jamais le passé en général ne se constituerait dans le temps, ni ce présent ne passerait: nous ne pouvons pas attendre, il faut que l'instant soit à la fois présent et passé, présent et à venir, pour qu'il passe (et passe au profit d'autres instants). Il faut que le présent coexiste avec soi comme passé et comme à venir. C'est le rapport synthétique de l'instant avec soi comme présent, passé et à venir, qui fonde son rapport avec les autres instants. L'éternel retour est donc réponse au problème du *passage*. Et en ce sens, il ne doit pas être inter prété comme le retour de quelque chose qui est, qui est un ou qui est le même.» *NPh*, pp. 54-55; trad. cast. pp.72.73

<sup>211</sup> *NPh*, p. 52; trad. cast. p. 70



de devenir y se convierte entonces en lo que está deviniendo.»<sup>212</sup> Así, la imposibilidad de afirmar el cambio para el presente, lo que cotidianamente sería “el curso del tiempo” para el propio tiempo presente, el hecho de que no podamos pensar el devenir como aquello que en algún punto ha empezado o en algún momento ha terminado conduce a Deleuze a mostrar el aspecto  *sintético*  del eterno retorno en las escasas nostas de Nietzsche a tamaña idea.<sup>213</sup> Dicho aspecto identifica el ser del devenir con el eterno retorno. La síntesis del tiempo en el instante donde confluyen el pasado y el futuro eternos permiten atribuir el devenir con el movimiento del retorno como condición o “prueba” general de la posibilidad de las fuerzas. En cada ocasión, en cada una de las  *veces* , es el devenir lo que se afirma, lo que persiste por parádico que resulte, pues, según Nietzsche, es el ser del devenir aquello que continúa y pasa ante nosotros como un “tercer tiempo”, como una temporalidad diferente de la sucesión y la medida cronológica del movimiento. Ya no es el  *antes*  y el  *después*  según el orden sucesivos de los  *ahoras* , al derrumbarse los  *iconos*  caen también aquello que los soportaba, el presente eterno de la Idea que aseguraría el curso del movimiento en el tiempo como si sus pausas fueran el  *número del movimiento según el antes y el después* . Una temporalidad diferente conlleva liberar el  *antes*  y el  *después*  de su interpretación presente o pasajera, de modo que cada  *vez*  concentre como todas las bazas  *ya*  jugadas y todas las  *todavía*  por jugar. Cada  *vez*  significa entonces  *todas las veces* . Y sin embargo, aquello que vuelve, por decirlo así, es lo nunca repetido, lo siempre nuevo o la novedad como como el elemento de ese  *después*  que hay concentrado en cada una de las  *veces* . Esa afirmación del ser del devenir como lo que propiamente resiste la “prueba” del eterno retorno obliga a comprender el futuro desgajado de los diversos presentes que pueden proyectarse en la línea del tiempo, pues siempre hay «una autonomía del producto, una independencia del ahora» como si fuera una liberación del tiempo. Si el tránsito entre los  *ahoras* , o el salto sucesivo de un presente más antiguo a otro más nuevo, reside tan sólo en la virtud del pretérito de mantenerse como tal, de ser un “pasado infinito”, como el pasado o como el  *antes*  que nunca deviene  *ahora* , el pasar de esos  *ahoras*  o el devenir recogido en el instante tan sólo puede depender, por lo tanto, de la capacidad sintética de ese punto para

---

<sup>212</sup> *Ídem*. Y unas líneas más adelante «nos obliga, subraya Deleuze, a pensar el devenir, pero a pensarlo precisamente como lo que no ha podido empezar y lo que no puede acabar.»

<sup>213</sup> También en *NPh* podemos leer: «Dans l'expression «éternel retour» II, nous faisons un contresens quand nous comprenons: retour du même. Ce n'est pas l'être qui revient, mais le revenir lui-même constitue l'être en tant qu'il s'affirme du devenir et de ce qui passe. Ce n'est pas l'un qui revient, mais le revenir lui-même est l'un qui s'affirme du divers ou du multiple. En d'autres termes, l'identité dans l'éternel retour ne désigne pas la nature de ce qui revient, mais au contraire le fait de revenir pour ce qui diffère. C'est pourquoi l'éternel retour doit être pensé comme une synthèse: synthèse du temps et de ses dimensions, synthèse du divers et de sa reproduction, synthèse du devenir et de l'être qui s'affirme du devenir, synthèse de la double affirmation. L'éternel retour, alors, dépend lui-même d'un principe qui n'est pas l'identité, mais qui doit, à tous ces égards, remplir les exigences d'une véritable raison suffisante.» *NPh*, pp. 54-55; trad. cast. pp.72.73

comprimir el *antes* y extender, por decirlo así, el *después*. De forma que en todo presente coexiste el pretérito y el futuro, viene a encontrarse lo que *ya* estaba pasando *antes* en el pasar de las cosas que pasan y lo que *después* de ese pasar *todavía* ha de retornar, pues no «es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma del devenir y en lo que pasa.»<sup>214</sup>

El devenir es esa especie de *rayo que no cesa* de iluminar la futurabilidad del tiempo mediante la síntesis, y en tanto imbrica la composición y conjunción de un número determinado de fuerzas procura la expresión tipológica o modal del carácter selectivo del eterno retorno según las diferencias de conjunción entre las fuerzas activas y reactivas en cada una de las *veces*. Como muestra Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*, si la prueba del eterno retorno puede también ser definida como aquello que «hace de lo pesado algo ligero, hace pasar lo negativo al lado de la afirmación, hace de la negación un poder de afirmar»,<sup>215</sup> la selección puede quedar expresada en las tipologías que configuran los modos en que las fuerzas interaccionan entre sí: *alto y noble, bajo y vil*. Así, pues, “lo alto” expresa un modo en que se ofrecen las fuerzas en devenir, al igual que lo hacen bajo otra configuración “lo bajo” o “lo vil”. Cada uno de estos tipos implica una forma de atender o de haberselas con el *pasar de las cosas que pasan*, con la hoquedad de las acciones o con el caos en el que gira el retorno de lo eterno. La pregunta qué es lo que resiste la fuerza de expulsión, la potencia centrífuga de la rueda del retorno deja sitio a la cuestión de cómo componer, cómo resistir esa prueba donde “no todo pasa” que es la idea de eterno retorno. La respuesta que Deleuze encuentra en Nietzsche es la de los tipos –alto y noble versus bajo y vil– como formas de encarnarse o concretarse dinámicamente el ser del devenir. La afirmación o la composición de fuerzas activas expresan la capacidad de mantenerse en aquella continuidad del devenir que apunta como una lanza hacia el futuro, mientras que la negación o la preponderancia de una colección de fuerzas reactivas implica la imposibilidad de ver más allá de la circularidad de los presentes, de cada una de las *veces*, la novedad del futuro o la incapacidad de vivir la repetición de ésta y aquella *vez* como la concentración de todo el azar y de todas y cada una de las *veces* vendieras aunque éstas no lleguen nunca a tener lugar. La primera corresponde al ideal de lo alto o lo noble, aquel modo que expresa un modo de sentir y de vivir el devenir como aquello que habilita el tiempo de lo novedoso, mientras que la segunda concierne al modo de lo bajo y lo vil, aquella forma de vida basada en el tridente del «resentimiento», «la mala conciencia» y «el ideal ascético» que en lugar de experimentar la repetición como la novedad del tiempo futuro, vive cada presente como la

---

<sup>214</sup> *NPh*, p. 54; trad. cast. p.72

<sup>215</sup> *NPh*, p. 105; trad. cast. p.123

reposición del ciclo monótono del tiempo. Ahora, si cada una de las *veces* expresa, por decirlo así, un modo de vivir la “prueba” del eterno retorno como lo noble o lo vil, cabe ver en cada *vez* un aspecto relativo y un aspecto absoluto de la prueba. Así, pongamos por caso, ésta composición concreta de fuerzas constituye una relación determinada del devenir que atraviesa ésta *vez* con el total o el global de la prueba, con la eternidad entera del retorno. En este sentido puede decirse que ésta *vez* donde se expresa la nobleza o la vileza de una constelación de fuerzas es relativa al todo del eterno retorno y que la prueba supondrá su continuidad, precismante, según su capacidad de afirmar el devenir y de sintetizar las fuerzas convirtiendo lo reactivo en activo. Pero hay también como un absoluto de la prueba, pues cada *vez* ha de afirmarse como todas la *veces* (ni una ni cien mil *veces*), ha de elevarse a la enémsima potencia (*infinitas veces o el infinito del tiempo pasado*), ha de dejar de ser la unidad concreta de ésta o aquella composición al descubrirse, por decirlo así, como la frágil continuidad del *pasar* de las cosas que pasan, la continuidad del puro devenir o del mismo azar. El que cada *vez* concetre la necesidad del azar como la jugada única donde se recogen todas las jugadas *ya* hechas y todas las jugadas *todavía* por venir, viene representado en Nietzsche, como “el lanzamiento de dados”.<sup>216</sup> Allí, pues, donde se tocan lo relativo y lo absoluto de cada *vez* en la necesidad del azar, tiene por nombre en la filosofía del futuro *la tierra*. La imagen del lanzamiento de dados, como muestra Deleuze, es doble: «La tierra donde se lanzan los dados, el cielo sobre el que van a caer.» Donde al igual que la tierra no tiene un sentido topológico, el cielo tampoco tiene un sentido ideal, no es un *modelo o paradigma*.<sup>217</sup> Cada *vez* significa cada lanzamiento sobre la tierra, el azar completo donde se tocan lo relativo de ésta *vez* con lo absoluto de todas la *veces*, y la afirmación de cada *vez*, de cada uno de los lanzamientos de dados, vuleve como la necesidad proyectada en cada tirada, en cada repetición de todas y cada una de las *veces*. Es en este doble sentido, absoluto y relativo, que el carácter sintético del eterno retorno resuelve, según Deleuze, «el problema del pasaje.»<sup>218</sup> Más ahora lo que pasa, podemos precisar, es el propio cambio, el propio movimiento o el mismo devenir de la *tierra*.

\* \* \*

---

<sup>216</sup> A esta imagen fundamental de la filosofía del futuro dedicará Deleuze un epígrafe de *Nietzsche y la filosofía*, donde además de exponerse de necesidad como categoría que define el azar en cada una de las ocasiones, en cada una de las *veces* que se juegan los dados, en el sentido en que se afirma el devenir en cada pasar de las veces, Deleuze ofrece uno de los elementos simbólicos de la filosofía de Nietzsche que, quizá, tengan mayor influencia para el filósofo francés *la tierra*.

<sup>217</sup> El texto citado por Deleuze es: «Alguna vez he jugado a los dados con los dioses, en la divina mesa de la tierra, de manera que la tierra temblaba y se rompía, y lanzaba ríos de llamas: porque la tierra es una mesa divina, temblorosa por nuevas palabras creadoras y por un ruido de dado divinos...» *Cfr. NPh*, p.29; trad. cast. p.40

<sup>218</sup> *Ídem*.

Una nueva y extraña cuestión surge en este extremo donde la *filosofía del futuro* parece convertirse en “filosofía de la naturaleza”: ¿cómo seleccionar en el devenir?, ¿cuáles son el tipo de cosas que resisten semejante prueba *una y otra vez*?, ¿qué es lo que persiste en cada vuelta del cambio, de la transformación o del movimiento? Siguiendo el tema de la inversión, cabe responder algo del tipo “todo aquello que escapa a la acción de la Idea”, pero hemos de recordar también que “todo” lo que corre fuera del límite de lo mismo y lo semejante, *el simulacro*, es precisamente lo que esquivo el tiempo presente, aquello que no puede ser ni detenido ni immortalizado en la fotografía del Modelo. La doble selección, pues, del eterno retorno ha de establecerse sobre otro tiempo que no sea el del esquema preponderante de la homogeneidad de los presentes. Dicho tiempo sólo puede ser aquel que el pasado y el futuro eternos evocado bajo el umbral del instante; la imagen del portón como condensación y síntesis del devenir y del ser en el filo de la selección: continuar y retroceder en la pura repetición. La cuestión es entonces cómo puede llevarse a cabo esta doble selección de la forma pura del tiempo, del eterno retorno, en el vértice del instante donde concurren pasado y futuro, donde ambos se tocan en el extremo de un modo del tiempo» donde, por así decirlo, no cabe el presente.

Recordemos que la narración del eterno retorno por Zaratustra a los marineros tiene dos partes definidas que se interpelan entre sí. Por un lado, la imagen del portón con el espíritu de la pesadez representado por el enano sobre los hombros de Zaratustra; es lo que se conoce como la parte teórica de la idea del retorno. Y por otro lado, *después* del enigma del portón prosigue la visión de Zaratustra del pastor se libera de la serpiente moridiéndole la cabeza; es la continuidad y la lectura práctica del enigma precedente. Así la presentación del eterno retorno como un tiempo diferente del presente *ideal* donde operar la selección trae como ligado el carácter práctico de la “decisión” (cuestión que vincula la idea del retorno como pensamiento de la filosofía del futuro, como veremos en el siguiente capítulo, con aquella definición de la filosofía del provenir como inversión del platonismo, pues en ambos casos nos situamos en la polémica de dirimir, evaluar o seleccionar siempre con un carácter “decisivo”, siempre con el “aire moderno” de lo práctico, pero de un modo “diferente” al platonismo, pues el tipo de “decisión” implicada ahora en el retorno, como especifica Deleuze, si bien “es selectiva y establece la diferencia” no lo hace, «en absoluto, a la manera de Platón»<sup>219</sup>). Así, la decisión tiene un valor esencial en la alternativa del retorno como *filosofía del futuro*, pues sólo cuando Zaratustra grita «¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza!»

---

<sup>219</sup> LS, p.306; trad. cast, p.308

para alentar e infundir fuerzas al pastor, el relato del eterno retorno a los marineros concluye. De modo que la interpretación de esa *forma pura y vacía del tiempo* que encarna el instante, y donde, en principio, “todo” lo pasado tiene que volver a pasar, así como “todo” lo por venir, ha de venir condicionada por el aspecto particularmente “decisivo” o práctico de la idea del eterno retorno. La “gravedad” con la que se caracteriza esta idea del eterno retorno, en *La gaya ciencia*, ofrece en un primer instante la clave de lectura para interpretar la doble selección del retorno. La selección, pues, o aquello que deviene, no es simplemente lo más pesado, sino aquello que se compone como una fuerza capaz de volver eternamente una vez acontecido, de proseguir con el empuje del devenir. Por eso esa especie de máxima volitiva, “quieres una y otra vez e innumerables veces”, parece cobrar sentido en el lado del portón donde se encuentra el pasado. Toda la línea del pasado, todo ese sendero que se extiende hacia atrás, ha de regresar. De ahí que la gravedad nos dé fundamentalmente un punto sobre el que delimitar la selección de manera preterita, con el tiempo de los hechos y los actos vencido, de modo que «cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada suspiro» vivido ha de regresar en el mismo «orden y sucesión» impidiendo que algo *nuevo acontezca*. Pues en la selección, leída con la perspectiva del regreso perpetuo del pasado, todo lo “pequeño” y lo “grande” de una vida cobraría sentido en tanto que irremediablemente ha de volver a acontecer y devenir. Y es sobre esa premisa de un devenir inevitable que ha de valorarse y evaluarse, como susurra el demonio, «cada pensamiento». De este modo el carácter selectivo de la idea del eterno retorno resulta fácilmente accesible desde el lado del pasado. De hecho la caracterización como pensamiento más grave, que ofrece por primera vez Nietzsche de la idea del eterno retorno en el pasaje 341 de *La gaya ciencia*, tan sólo alude a “todo” lo ocurrido *ya*, a un tiempo pretérito donde las acciones *ya* están cerradas y donde la repetición («quieres esto innumerables veces...») opera una especie de evaluación únicamente en forma retrospectiva y de modo reiterativo: un «*una y otra y otra vez*» donde no habría sitio para el *todavía*. Así, pues, la acción definida por la idea de gravedad implicaría un vector de fuerzas que arrancaría en el pasado y se proyectaría en la repetición de las *veces*, al menos, innumerables *veces*.

\* \* \*

Hasta aquí el eterno retorno como alternativa de selección inmanente estaría próximo a las características del mito platónico, pero en la lectura de Deleuze, éste nos recuerda que a la idea del retorno de lo mismo le corresponde fundamentalmente el

futuro<sup>220</sup> como tiempo, el denominado *tercer tiempo*, como aquella tercera distancia del simulacro, donde la temporalidad no se reduce a la *figura* eterna del presente como pretende su lectura «exotérica»,<sup>221</sup> donde es interpretada como la circularidad del tiempo. Ahora, si la idea del eterno retorno se presenta entonces como repetición en el instante de “todo” el tiempo pasado y de “todo” el tiempo futuro omitiendo el tiempo presente, o dividiéndole *ad infinitum* en pasados y futuros, la interpretación del carácter selectivo del mismo bajo la nota de gravedad para “todas” las acciones, “pequeñas” y “grandes”, de una vida en tanto que todas y cada una de ellas han de volver cíclicamente, haría bascular toda la lectura del *mito* del eterno retorno sobre el eje, digámoslo así, del pasado, de lo *ya* ocurrido. Con ello se dejaría incompleto, por lo tanto, el enigma planteado por Zaratustra al quedar incomprendido el sentido o la función de ese sendero del futuro que se abre hacia delante y del que, según la refutación de Zaratustra a la solución dada por el enano al enigma del retorno como circularidad del tiempo,<sup>222</sup> al igual que el pasado se puede afirmar que «dura una eternidad», del futuro, de «la calle que correo hacia adelante», también puede decirse que es «otra eternidad». Así pues, la nota de una gravedad que determine el curso de la selección desde el pasado de nuestras acciones no puede con facilidad hacerse extensible hacia el futuro, ya que ambas “eternidades” *pesan* por igual en *el instante*. Es cierto que la repetición de “todo” lo acontecido en el pasado cobra valor, sentido, en tanto que se repite en el futuro, pero el enigma planteado por Zaratustra apunta a que uno podría recorrer indistintamente cada uno de los senderos para volverse a encontrar una vez más, precisamente, en aquel instante, «yo y tú, cuchilleando ambos juntos a este portón, cuchilleando de cosas eternas.»<sup>223</sup> De modo que sería coherente pensar que también “todo” lo que está por pasar, “todo” lo que está *todavía* por venir hubiera ocurrido *ya* en un tiempo pretérito, proyectando así la gravedad como nota fundamental de la selección hacia el futuro. Pero esta hipótesis que haría prevalecer como criterio de toda evaluación y valoración –recordemos que en “la filosofía del futuro” son sinónimos de creación–, la gravedad o la fuerza de lo *ya* acontecido en la imagen de un tiempo circular, queda en

---

<sup>220</sup> «Car bien que nous puissions exposer l'éternel retour comme s'il affectait toute la série ou l'ensemble du temps, le passé et le présent non moins que l'avenir, cet exposé reste seulement introduit et n'a d'autre valeur que problématique et indéterminé, d'autre fonction que celle de poser le problème de l'éternel retour. Dans sa vérité ésotérique, l'éternel retour ne concerne et ne peut concerner que le troisième temps de la série.» DR, p. 122; trad. cast. 148.

<sup>221</sup> En la lectura del eterno retorno propuesta por Deleuze es constante la distinción entre una interpretación extotérica y otra esotérica de la idea del retorno. La primera ofrecería la versión de los animales de Zaratustra, el tiempo como círculo, pero la segunda ofrecería la versión de un tiempo desprendido de la obligatoriedad del presente y de la ontología de la presencia.

<sup>222</sup> «Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.» “De la visión y enigma”

<sup>223</sup> *Ibid.*

suspense justo en el momento donde la presentación del enigma concluye con la equiparación del pasado y el futuro como eterna repetición de “todo” lo acontecido, y arranca como *in media res* de la segunda parte del enigma; justo cuando irrumpen en escena los ladridos de un perro que despiertan a Zarathustra y le conducen hasta el pastor que yace en el suelo asfixianándose por la serpiente deslizada hasta el interior de su garganta. En esta segunda parte Zarathustra intenta tirar de la serpiente para liberar al pastor, pero todos sus esfuerzos resultan vanos. Es tras este fracaso de Zarathustra que aparece el grito como salida y como auxilio del pastor. Dicha escena nos devuelve el enigma del eterno retorno en el punto donde el pasado y el futuro eran equiparados como dos eternidades, dos duraciones equipolentes, pues ambas parten del instante y dibujan la misma línea eterna del tiempo. Por eso, el segundo pasaje del enigma, la parte de la visión de Zarathustra, tenga por símbolo la serpiente, pues recupera la idea del retorno donde la había abandonado la primera; a saber, en la refutación de la circularidad del tiempo, lo cual será una crítica constante en *Logique du sens*.<sup>224</sup> El hecho de que el pastor muerda la serpiente no implica que se rechace por difícil o por insoportable el pensamiento del eterno retorno, pues la serpiente, como el pastor o como los ahullidos del perro y el grito de Zarathustra, es un elemento más del relato y no puede ser aislado en la interpretación para reducir el valor de lo eterno que regresa –de hecho, recuérdese, en otras escenas la serpiente se muestra acompañada como es el caso de la alegoría donde la serpiente pende del pico del águila–, sino que más bien reproduce alegóricamente la dificultad *afirmativa* del pensamiento del retorno. Ahora, este romper con la circularidad representado por el mordisco del pastor a la serpiente está, en cambio, en sintonía con la crítica que Zarathustra, “el convaleciente”, hace a sus animales de haber convertido la idea del eterno retorno en una *cantinelita*, en una cuestión de estribillo circular. El grito, el mordiseco, se insertan en esta perspectiva más amplia de una lectura de un tiempo diferente, sin forma preestablecida, el eterno retorno, recuerda Deleuze, *como la forma pura y vacía del tiempo* que elude la hipótesis de una temporalidad meramente circular. Donde «pura» y «vacía» como calificativos aluden a la forma de un tiempo sin condición, sin medida y sin modelo donde puede cumplirse plenamente aquello de «Cronos quiere morir». Un tiempo donde no tienen sentido las nociones de origen, de comienzo, pero

<sup>224</sup> «Certes les rares exposés que Nietzsche fait en restent au contenu manifeste: l'éternel retour comme le Même qui fait revenir le Semblable. Mais comment ne pas voir la disproportion entre cette plate vérité naturelle, qui ne dépasse pas un ordre généralisé des saisons, et l'émotion de Zarathoustra? Bien plus, l'exposé manifeste n'existe que pour être réfuté sèchement par Zarathoustra: une fois au nain, une autre fois à ses animaux, Zarathoustra reproche de transformer en platitude ce qui est autrement profond, en « rengaine » ce qui est d'une autre musique, en simplicité circulaire ce qui est autrement tortueux. Dans l'éternel retour il faut passer par le contenu manifeste, mais seulement pour atteindre au contenu latent situé mille pieds en dessous (caverne derrière toute caverne...) Alors, ce qui paraissait à Platon n'être qu'un effet stérile révèle en soi l'inaltérabilité des masques, l'impassibilité des signes.» *LS*, p.304; trad. cast. p.307

tampoco los términos teleológicos que evocan un final, una meta o una conclusión. Así como lo *ya* acontecido del sendero del pasado indica que no hay un comienzo, no hay un principio o un origen, lo *todavía* por pasar, el sendero del futuro por recorrer, nos recuerda que no hay un final, una meta o un ideal que cumplir. Es dentro de este contexto de la forma de un tiempo incondicionado, liberado de “los goznes” del presente ideal que viene a inscribirse la decisión como elemento determinante del eterno retorno. En este sentido la decisión que evoca la mordedura del pastor no sólo implica la liberación de aquello que le asfixiaba, sino que simboliza también la liberación de la acción de cualquier condicionante externo. La selección a la que apunta el eterno retorno, decíamos, es siempre hacia el devenir, hacia lo que puede ser siempre de otro modo, hacia lo que puede ser siempre *no-ser*, hacia lo que pasa y no puede ser aprehendido en las determinaciones del “modelo” del presente *ideal*. De modo que la decisión viene a complementar el sentido de aquella equiparación entre lo *ya* pasado y lo *todavía* por pasar que señalaba el final de la primera parte del enigma, en un sentido diferente a la circularidad del tiempo. La decisión como sentido práctico o selectivo del eterno retorno permite revertir la lectura del tiempo en una dirección, por decirlo así, distinta de la circular, de la repetición o del imperio de los presentes. Deleuze insiste en este punto sobre la idea de aquello que supera la “prueba” y por ende regresa: el eterno retorno selecciona, pero «no hace volver *todo*.»<sup>225</sup> No se trata, pues, de que “todo” vuelva indistintamente, sino que aquello que resiste el ciclo del tiempo, el pasar o el devenir en nuestras acciones y que puede como continuar eternamente en el futuro, lo incondicionado que hay en toda decisión, en todo acto, es lo que resiste la selección del eterno retorno. De manera que “todo” aquello que pasa como empujado desde el sendero del pasado por el umbral del instante hacia el sendero del futuro, tanto lo “pequeño” como lo “grande”, que corre hacia lo por venir, no es fruto de esta o de aquella condición, no es “producto” de este o aquel presente concreto con los actores y acciones que lo pueblan, ya que un tiempo que es pura forma vacía significa también la ausencia de *una meta, un fin o un modelo*: ¿eterno retorno o «forma desmedida del nihilismo»?<sup>226</sup> Por ello, porque lo que pasa o selecciona el eterno retorno en la continuidad de los senderos, en el ir y volver del pasado al futuro y viceversa, es el mismo devenir, conlleva que “la decisión” en el eterno retorno venga a transformar la imagen un tiempo supeditado a la *figura* de la eternidad de los presentes, para ofrecer un “nuevo tiempo”, un tiempo futuro, un tercer tiempo, donde se haría patente que lo único que perdura, por decirlo así, es *el pasar* de las cosas que pasan, que lo único que pasa el umbral del instante es el devenir, el movimiento

---

<sup>225</sup> *LS*, p.306; ed. cast, p.308

<sup>226</sup> *NPh*, p.72; ed. cast, p.100



de la acción, el movimiento puro, pero nunca la acción concreta, sino *la forma pura y vacía del tiempo: el porvenir*. Aquí, sin duda, es donde el enigma del eterno retorno rompe con la visión circular de la temporalidad, desenrolla en el instante las formas cronológicas de la misma, quedándose tan sólo con un tiempo futuro en tanto que espacio vacío o posibilidad inagotada, guarda el porvenir, el cual, al ser equiparado con la forma pura del tiempo, la forma vacía o el tercer tiempo, únicamente invita a creer, a esperar que el movimiento de las acciones tenga continuidad. La decisión ofrece como la selección por antonomasia, pero ahora se trata de una selección más cerca de una “creencia” al jugarse en un terreno incondicionado. En efecto, es en el carácter “decisivo” del eterno retorno que podemos reconocer el círculo que nos devuelve el movimiento puro de nuestras acciones; aquello que, precisamente, sin estar sujeto a un origen o a un fin o a una meta puede, y que en ocasiones merece, presentarse como lo eterno o, simplemente, como lo que propiamente deviene, como la acción incondicional del puro devenir. Y de ahí que el eterno retorno, para Deleuze, pueda inclinarse hacia el futuro y en este sentido ser definido como *creencia en el porvenir*, pues «el eterno retorno no concierne ni puede concernir más que al tercer tiempo de la serie.»<sup>227</sup> La decisión o «el carácter ético» de la idea del eterno retorno ha de ser leído entonces antes de su «aspecto cosmológico o físico», ya que supone la ruptura de toda imagen del tiempo como una sucesión que engarza el pasado y el futuro en torno al presente. Rota así la línea circular del mismo, el futuro queda liberado de ser interpretado como un mero juego de posibilidades que convertirían *la creencia en el porvenir* en una especie de cálculo o de especulación sobre un número de posibilidades dentro de la secuencia cronométrica. En cambio, en este “nuevo tiempo” desligado del ciclo de los presentes, el futuro aparece como la forma vacía del tiempo adquiriendo así esa especie de funcionalidad del transpunte que en el teatro marca quién va entrando o quién va saliendo y, por lo tanto, continuando en escena; declinando el verbo, seleccionado aquello que continúa en las acciones; en definitiva, “decidiendo” aquello que *pasa* en el pasar de las cosas que pasan. Y esta nueva naturaleza del tiempo *por venir, del después* de lo presentado o representado *nunc et nunc* sobre las tablas, no viene ya determinada por su carácter circular, sino, y como vimos, por su función *decisoria*. Y esto debido a que en el futuro, desligado ahora de la cadena ordena del tiempo, no se ofrece, digámoslo así, el acto tal cual ocurrió en el presente que sigue la secuencia, ya que esto sería volver sobre el modelo de la circularidad y repetir la misma “cantinela” de lo ocurrido *antes* que ha de ser repetido en el *ahora*, sino porque apunta los movimientos vacíos, sin condición ni agente, al igual que

---

<sup>227</sup> DR., p. 122; ed cast., p.148

ocurre en el teatro, en la poesía o en la tragedia donde las acciones continúan siempre ineludible e irremediamente; pues allí, por decirlo, los actores y personajes tan sólo encarnan una acción que les *sobrevuela* como algo independiente.<sup>228</sup> El tercer tiempo es, en definitiva, aquella dimensión que «constituye la autonomía del producto, la independencia de la obra.»<sup>229</sup> Una independencia ganada contra el reloj de la historia hacia el que se disparan los actos y las obras como las balas contra los relojes de las torres, que decía Benjamin, para detener el curso histórico del tiempo, una liberación hurtada del modelo cronométrico donde se suceden la larga cadena de *ahoras* que atenazan la acción, pues, y como podemos leer en *Mille Plateaux*: «No hay acto de creación que no sea transhistórico, y que no coja a contrapelo, o no pase por una línea liberada.»<sup>230</sup> De ahí que esa independencia del tercer tiempo, de lo porvenir, pueda ser interpretada por Deleuze como *lo intempestivo*, como lo que supera el límite del tiempo y a la vez se rebela contra sus condicionantes históricos: «lo Intempestivo, otro nombre para la haecidad, el devenir, la inocencia del devenir.»<sup>231</sup>

\* \* \*

#### Sexta parte: *la forma pura y vacía...*

Como creencia en el porvenir, el eterno retorno supone –también en el recorrido de aquello que en el capítulo I hemos llamado “la filosofía de Deleuze”– la incursión del tiempo en el pensamiento. El carácter decisivo o selectivo sobre el que acentúa el filósofo francés su lectura del eterno retorno abre una nueva dimensión interpretativa de la conjunción entre el tiempo y el pensamiento que cruza transversalmente su obra. Este hilo rojo ha de ser conectado a su vez con el análisis minucioso de «la imagen dogmática del pensamiento», y con la denuncia de cierta insuficiencia legisladora detectada en la filosofía transcendental, la cual vendría a mostrarse, tras la afilada mirada de Nietzsche, como *la*

---

<sup>228</sup> En nuestro primer trabajo sobre Deleuze escribíamos: «En el futuro la repetición nunca pertenece a los actos concretos, a los sucesos determinados y cerrados, los cuales pretenden como adelantar la trama en la clave cerrada de una sinopsis. El tiempo sorprende y sobrecoge, pues ofrece un espacio ingrátido, un salto hacia donde no hay condición, cuando ya no hay agente. Allí donde la subjetividad ha perdido el lugar al que aferrase y las acciones el peso concreto que tenían. Por eso, cuando el devenir nos arrastra hasta el porvenir, no podemos jamás reconocer nuestros pasos en uno de esos movimientos. Y todo, porque en su rostro que mira hacia el futuro, el tiempo es terriblemente exigente, terroríficamente *selectivo*, dibujándonos un destino al que no podemos llegar con todo nuestro equipaje.» Nuestro *Gilles Deleuze: Sentido y acontecimiento*, ed. Antígona, Madrid, 2011, p.109.

<sup>229</sup> *DR*, p.122; trad. cast. p. 148.

<sup>230</sup> *MP*, p.374; trad. cast. p.295

<sup>231</sup> *Ibid.*

tierra baldía sobre la que la crítica se erigía como baluarte de las condiciones generales de toda experiencia “posible” y, donde además, ésta terminaría por desenmascarse, alejada de su propósito inicial, como un proyecto conciliador con los paradigmas de toda cultura. En este sentido, leíamos en *Nietzsche et la philosophie*, la filosofía siempre ha de “entristecer”, siempre ha de remeter contra ciertos valores dados por supuestos para desmontar toda abstracción o superstición, para desvelar el marco de su universalidad artificial: «una filosofía que no entristece no es una filosofía».<sup>232</sup> Éste era el punto culminante de la confrontación en esta obra entre Kant y Nietzsche, el descubrimiento de la ineficacia de la crítica llevada a cabo por el de Königsberg al desvelarse, finalmente, el proyecto trascendental como la expresión o la fundamentación definitiva de lo que comunmente se entiende por moral o por verdad y que el método genealógico habría venido como a revelar —Deleuze explicita en *Nietzsche et la philosophie* la vinculación del proyecto de cada una de las *Criticas* con las partes de *La genealogía de la moral*—, hasta el punto de poder mostrar que todas las formas de la cultura o todos los valores son producto de un encuentro aleatorio y circunstancial entre las furzas.<sup>233</sup> La desmitificación o la trasnvaloración inscrita en el proyecto nietzscheano significa más allá del derrumbe de los valores de una época —para esto el nihilismo europeo, por decirlo así, se sobra y se basta— la desmoronamiento de la naturaleza de los mismos como factores trascendentes y su desenmascaramiento como una conjunción de fuerzas equiparable, en gran medida y aunque sean como escalas diferentes, a las composiciones concretas que se manifiestan en cualquier cultura. Así, pues, desde esta perspectiva más amplia, el carácter selectivo del eterno retorno aparece en un primer momento como la *pars destruens* que conduce a un nihilismo sin paliativos, y donde la cultura, además de ser el contenedor de valores derrumbados o derrocados, se descubre como la actividad propia del simulacro, como el arte de inventar ficciones<sup>234</sup> con las que

<sup>232</sup> «Lorsque quelqu'un demande à quoi sert la philosophie, la réponse doit être agressive, puisque la question se veut ironique et mordant. La philosophie ne sert pas à l'Etat ni à l'Eglise, qui ont d'autres soucis. Elle ne sert aucune puissance établie. La philosophie sert à attrister. Une philosophie qui attriste personne et ne contrarie personne n'est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux.» *NPh*, p.120; p.149

<sup>233</sup> Éste era en gran medida el hallazgo del método genealógico, la composición última de las fuerzas como sentido y valor de “toda cosa, animal y ser”, la configuración en último momento de todo cuerpo como signo conformado por un bloque de fuerzas, activas y reactivas. Por eso que cada una de las *veces* que componen la “prueba” el eterno retorno pueda ser expresado como la capacidad o la impotencia para afrontar una constelación de signos o una configuración de fuerzas. De ahí que la *voluntad de poder* sea como la energía para pasar de un estado de fuerzas a otro, sea la “trasnvaloración” que permite pasar de lo vil y bajo a lo noble y alto: «llamamos noble a lo que es apto para transformarse.» Bajo esta perspectiva Deleuze puede definir la “prueba” del retorno como «[...]el producto de una doble afirmación, que hace volver lo que se afirma, y sólo hace devenir lo que es activo. Ni las fuerzas reactivas ni la voluntad de negar volverán: quedan eliminadas por la transmutación, por el eterno retorno que selecciona.» *CC*, pp.133-134; trad. cast. p.148

<sup>234</sup> En este sentido podríamos leer la obra de Jean Baudrillard *La precession des simulacres*, Traverses, n° 10, février, 1978 (*Cultura y simulacro*, traducción Pedro Rovira, ed. Kairós, Barcelona, 1978)

darse, con las que darnos, la experiencia; recuerdese aquello de «*en una remota esquina del universo...*» En definitiva, lo que hemos denominado como “el tiempo de la decisión” en alusión a aquella especie de ingravidez de los actos en la temporalidad del futuro, al descubrimiento de la creencia en el porvenir como una lectura alternativa a la circularidad temporal con que se confunde el eterno retorno, se juega entonces en esta especie de panorama desolador de caída o derrumbamiento de los valores entendido no como la falta de unos ideales determinandos que pueden ser restituidos por otros, el famoso cambio de paradigma, sino como la fragilidad o la fungibilidad absoluta de toda construcción, de toda creación al no depender de nada, al ser completamente independiente del resultado o del producto de la misma. De ahí que en tanto la filosofía del futuro, bajo la idea del eterno retorno lleva el criticismo al extremo, logra alcanzar en la interpretación de Deleuze la más “pura” de las críticas al librar el pensamiento de cualquier condición ajena al mismo, evitando con ello que éste sea una mera copia o un mero reflejo de un conjunto de patrones, de una corriente de supersticiones o de un juego de opinión. Es en este sentido, y en tanto que la repetición en el eterno retorno ofrece al pensamiento dicho terreno incondicionado, ese espacio vacío de marcas, de referencias, sin los estereotipos o las fórmulas de la cultura, pura nada o *nihil*, que constituye como la *pars construens* donde este extraño tiempo del futuro, el tiempo del porvenir viene a sumarse al pensamiento como el afuera del mismo, como esa especie de *espacio interior* desconocido donde el límite, por ilustrarlo de algún modo, se despliega infinitamente según una razón geométrica, una condición inalcanzable o una velocidad fulgurante para el pensamiento, pues al liberarse del presente como forma preponderante del tiempo, el pensamiento ha quedado ya liberado de todo “esquema” cronométrico y de toda secuencia causal. Es el tiempo de la evauación, el tiempo de la creación por antonomasia porque precisante el futuro se ha desligado de la forma del tiempo presente y ya no puede ser leído como una proyección o una prolongación del *ahora*. Simplemente el porvenir, la creencia como creación, pues el futuro desprendido del tiempo presente es lo completamente nuevo, la novedad o lo que está fuera de la corriente de sucesiones del tiempo, del curso causal de los hechos, de lo que está fuera del tiempo o de *lo intempestivo*.

Ahora, es conocida la oposición en Deleuze entre un tiempo clásico y un tiempo moderno como argumento conductor de la crítica a la imagen dogmática del pensamiento. Esta oposición obliga a considerar la alternativa presentada por el eterno retorno como el tiempo de la prueba o de la selección por antonomasia en relación a este “paso” o este

cambio hacia la modernidad; esto es, el salto de un tiempo supeditado al movimiento al de un tiempo como pura forma de la experiencia ha de ponerse en diálogo con el carácter decisivo o decisivo de la temporalidad desvelada en la repetición y la continuidad del cambio y, por ende, del movimiento puro como trasfondo del eterno retorno en tanto que creencia en el porvenir. Así, a la imagen clásica del tiempo «como medida del movimiento según el antes y el después» se opondría la imagen moderna del tiempo como pura forma, continente vacío liberado al fin de los patrones del movimiento, de la circularidad de los cuerpos celeste como establecía el modelo clásico y del arriba y el abajo como pasos obligados de los cambios en la materia. Y ambas imágenes del tiempo, por decirlo así, se enfrentarían al círculo del eterno retorno como si este fuera la verdad de un tiempo donde los movimientos y el pasar de las cosas que pasan se hubieran liberado a su vez de la forma que los determinaba, precisamente, del *antes* y el *después* que componen la sucesión y el orden como partes del movimiento, ofreciéndose ahora en la indeterminación del devenir. En este sentido, y sin lugar a dudas, Deleuze reconocerá siempre la grandeza de Kant al descubrir esa especie de “revolución” en la naturaleza del tiempo que nos permite reconocerlo como «el tiempo de la ciudad y nada más», como «el mero orden del tiempo», pero también es cierto que el filósofo francés irá un paso más lejos al dilucidar otro aspecto de la temporalidad que pasa por reconocer aquello que está propiamente fuera del tiempo, como si hubiera una afuera del orden del tiempo y del movimiento en cada acto o en cada pensamiento; pues lo intempestivo, que decía Nietzsche, es ir «en contra del propio tiempo, en favor, espero, de un tiempo por venir,» pero también es un modo de *amar infinitamente la acción*.<sup>235</sup>

El paso, pues, entre un “tiempo clásico” y un “tiempo moderno” queda localizado, y esto es una constante en la lectura de Deleuze, en el hallazgo por el cual Kant libera, digámsolo con la fórmula exitosa de Hamlet, «el tiempo de sus goznes». En la *Crítica de la razón pura*, el tiempo deja de estar subordinado al movimiento y se presenta como forma de posibilidad, lo cual quiere decir que es, junto con el espacio y las categorías, la condición de todo lo que acontece, de todo fenómeno, la condición inexorable de todo acto. El cambio, la transformación y el crecimiento dejan de sopesarse según el *antes* y el *después*, de modo que el movimiento pierde su capacidad para definir, según la forma o la materia, todo lo que pasa en el pasar de las cosas que pasan. Deja de ser el elemento de determinación para convertirse en la pura descripción de un espacio abstracto, donde en última instancia se

---

<sup>235</sup> «De este modo [ahistórico o contrahistórico], cualquier hombre que actúa ama su acción infinitamente más de lo que en realidad merece ser amada. Y las mejores acciones acontecen en semejante exceso de amor, por más que, en cualquier caso, sean indignas de este amor y su valor sea incalculable.» Nietzsche, *Intempestiva II*, § 1, trad. cast. Germán Cano, p.47

descubre «el tiempo como condición del acto.» Por ejemplo, todo lo pasado en el mundo sublunar quedaba determinado en el pensamiento clásico por el movimiento hacia la tierra como aquello que propiamente le correspondía, el descenso aparecía entonces como determinación esencial. En cambio, a lo ligero le correspondía el ascenso como movimiento característico. Al margen ahora del movimiento circular como fundamento de todo movimiento o “motor inmóvil”, la liberación del tiempo conlleva que todas las determinaciones esenciales queden, por decirlo así, anuladas en favor de la *possibiltas* como condición meramente formal. Ahora es esta formalidad del tiempo la que asegura la continuidad de cada una de las acciones, pues el *antes* y el *después* han dejado de diferenciarse para pasar a ser completamente homogéneos en el *ahora*. Quizá, podríamos decir, que el presente va orillando el ser del movimiento en la indeterminación.

Pero esta transformación del tiempo como metro y medida del movimiento en elemento o forma posibilitante de la experiencia conlleva a su vez “la revolución” kantiana respecto al cogito cartesiano, pues logra introducir el tiempo, en tanto que *sentido íntimo*, como de determinación que se cuela entre el pensamiento y el ser. Al célebre apotegma «*Je pense, donc je suis*», como recoge Deleuze en la crítica a la imagen dogmática del pensamiento, se añade en la filosofía trascendental el tiempo como la falla del supuesto paso lógico, metodológico o racional entre el ejercicio del pensamiento y el acto de ser o la existencia. Esta conexión lógica, silogística del *ergo*, viene a ser sustituida en Kant por la forma condicionante del tiempo, revolucionando así la representación moderna. El «*je*», insiste Deleuze, aparece en la filosofía trascendental atravesado por “la unidad de apercepción” o, y por expresarlo de manera más inmediata, por las experiencias concretas del «*moi*» que ofrecerían como la masa “bruta” con los que se moldearía en la *imaginación* el vínculo entre ambos, como el interior y el exterior de un mundo por resolver; a saber, la síntesis entre receptividad y actividad como resultado de la “doctrina de los elementos”. De modo que el tiempo como condición de posibilidad traza una línea en el interior del sujeto de la acción que obliga a reconocer la necesidad de una función receptiva del mismo, por eso que el tiempo pueda ser vivido como el mayor de los afectos. Así, y según la sentencia de Shakespeare con la que Deleuze ilustra este giro en la temporalidad, la pérdida de «goznes», reglas o guías para el tiempo viene como a proclamar que la temporalidad pasa a ser condición de posibilidad en tanto que es «la forma de todo lo que cambia y se mueve», aunque ella misma, el mismo tiempo, y he aquí lo paradójico, sea a su vez precisamente lo estático, la quietud o la ausencia de todo cambio y todo movimiento, es aquello que no varía y que a su vez permite la acción. Mas el tiempo también es considerado condición de

toda experiencia al ser propiamente, en la sensibilidad, la forma de la interioridad, pues al ser la forma inmutable de todo lo que pasa en el pasar de las cosas que pasan, de aquello que siempre puede ser de otro modo, o en otro lugar, el tiempo no puede «seguir siendo ya definido por la mera sucesión», sino que en tanto que posibilidad de ser afectado descubre la receptividad respecto al exterior como forma de inmanente de posibilidad. Nos descubrimos entonces, nos recuerda Deleuze, interiores al tiempo, arrollados al ritmo del tiempo. No en el sentido de que el tiempo sea interior a nosotros como una abstracción, sino que nosotros andamos en el corazón del tiempo como aquello que nos atarviesa. De modo que el tiempo, en tanto que interioridad, es aquello que nos escinde de nosotros mismos.

Es imprescindible anotar en este punto, que al introducir Deleuze la idea del eterno retorno como la última de las síntesis del tiempo en el capítulo “La répétition pour elle-même” de *Différence et répétition*, aclara inequívocamente que la noción de repetición atañe fundamentalmente a la «acción» y no a la «reflexión»; es más, allí se precisa que la repetición como tal, en tanto que en el eterno retorno se aborda la última síntesis del tiempo, «es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión.» Esta fórmula parece contravenir aquella otra que iniciaba al inicio del mismo epígrafe, y bajo la referencia a Hume, que la repetición «no modifica nada en el objeto que se repite, pero que cambia algo en el espíritu que la contempla». Con esta cláusula empirista Deleuze aludía a la capacidad de la imaginación de construir presentes a partir de la conglomeración de instantes sucesivos independientes entre sí: *cinco notas tocadas en una flauta...*, o *dan las cuatro de la tarde*. Estas contracciones ente elementos independientes constituía la primera de las síntesis del tiempo, la síntesis pasiva que recuerda enormemente a aquella escisión producida por la interioridad en el sujeto transcendental, en nosotros mismos. De modo que ambas fórmulas vienen a complementarse, pues la repetición como procedimiento ligado a la contemplación expresa la constitución de aquella receptividad que mencionábamos más arriba, y que ahora, de la mano de Hume, Deleuze puede considerar como fruto de una multiplicidad de ejercicios sintéticos pasivos. Y, sí en esta especie de constelaciones de presentes hay cierto paralelismo con el descubrimiento del tiempo como forma pura que haría patente la receptividad como elemento primero de toda subjetividad, la asimilación de la repetición con la «acción» en primera instancia, en lugar de la «reflexión», conlleva esa especie de vuelta de tuerca más que Deleuze procura en la relación entre el tiempo y el pesamiento. Si bien Kant había descubierto que el tiempo es independiente del movimiento, el eterno

retorno, como la tercera síntesis del tiempo en el futuro, desvela que aquello que se repite, y que tiene la ocasión de continuar por tanto el curso del tiempo, es precisamente lo que excede a toda acción como aquello incomensurable que reside en las mismas. No se trata de que el tiempo pueda tomar la medida de aquello que sobrevuela los cambios o los movimientos, pues en ese exceso no hay antes ni después, sino la mera novedad, pues en tanto que tiempo futuro desprendido del presente es «él mismo lo nuevo, toda la novedad.» Pero tampoco responde a la estrecha forma del tiempo como posibilidad, pues el eterno retorno en tanto que trae una repetición que concierne a la acción, al movimiento o al cambio puro, a aquello que Kant había como desterrado del continente del tiempo, supone «la revelación de lo informal», pues sólo regresa el mismo devenir, el mismo cambio o el mismo movimiento como lo nunca vivido, como la novedad de la experiencia en el futuro, en el porvenir. Creencia en el porvenir significa también matar este tiempo cronométrico para ganar el espacio del pensamiento, un lugar para el pensamiento; donde las metáforas se transforman en metonimias y el propio pensamiento deviene un espacio impensando: *espacio liso frente a espacio estriado en Mille Plateaux.*

\* \* \*

Por todo lo dicho, cuando leemos la afirmación de Deleuze donde se especifica que «Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro»,<sup>236</sup> podemos interpretar esta anotación en clave temporal. Recordemos a su vez que esta fórmula ocupa las primeras líneas de aquel capítulo dedicado a la “geofilosofía”, precisamente a la filosofía que tiene por objeto la “tierra nueva” o el “pueblo nuevo”, en el sentido evidentemente de la novedad del provenir, del tiempo futuro o “utópico” que no puede hacerse nunca presente, ya que a la futurabilidad del tiempo le va como de suyo “esquivar el presente”. En efecto, y según lo comentado hasta aquí acerca de la imagen del pensamiento en relación a la “revolución” moderna, este “hilo tensado” puede ser leído como la conexión moderna entre la pareja *subjectum* y *objectum* en clave del papel desempeñado por la forma pura del tiempo, como la línea *a priori* de toda sensibilidad o la forma interior de toda experiencia posible. Este “hilo” desenredado por el descubrimiento crítico, por la «revolución copernicana», sitúa el tiempo, como acabamos de ver, en el corazón del sujeto moderno, convertido éste ahora, precisamente por la distancia puesta de manifiesto por la capacidad de afección del tiempo entre el ser y el pensamiento, en eje de toda representación. Esta frase de Deleuze, pensar «no es

---

<sup>236</sup> *QPh?*, p.82; trad. cast. p.86



un hilo tensado entre un sujeto y un objeto,» confirma la importancia de la conexión entre el pensamiento y el tiempo.

Así, pues, el que el pensamiento se juegue para Deleuze fuera de las “categorías” del sujeto y el objeto tiene todo que ver con el hallazgo de una forma de temporalidad diferente a la establecida por *el orden, la sucesión y la serie* puestos de relevancia por la “analítica de los elementos”. Si el eterno retorno, como dijimos al inicio del presente capítulo, está como en el *principio* de la filosofía es precisamente porque ofrece la experiencia o el modo de pensar una temporalidad diferente a la del cosmos de los presentes *ordenados* en la *sucesión* que dibuja la imagen dogmática desde el pasado al futuro para construir una supuesta unidad completa de la *series o el mundo como idea trascendente*. El hallazgo, decíamos, de un modo del tiempo diferente en la lectura futurista del eterno retorno, tiempo de la decisión o de la repetición selectiva, permite a Deleuze introducir el tiempo en el pensamiento con las garantías de no estar proyectando un modelo o un arquetipo “espacial” o medible de este elemento (los presentes como puntos en el espacio que pueden ser compuestos sumándose los *ahoras* de un *antes* y un *después*), y de estar habilitando la forma inmanente del mismo (lejos de supeditarla a la figura trascendental de una finalidad o una meta más allá de la experiencia “real”). Si el tiempo, pues, ha de ser condición del pensamiento, ha de serlo con la garantía de ser una condición que no retrotraiga las potencias noéticas a las formas de la *doxa* y de la tradición. De forma que el tiempo en la rueda del eterno retorno, en la lectura del futuro en tanto que *creencia en el porvenir*, ofrece aquella naturaleza selectiva que permite al pensamiento tomar el cariz de una evaluación o de una creación inmanente, liberados al fin cada uno de sus movimientos de cualquier sombra de trascendencia. De ahí que cuando se alcanza en la obra de Deleuze la velocidad absoluta del *plano de inmanencia* sea imposible comprender aquel movimiento propio del pensamiento en clave de un tiempo homogéneo y cronométrico – en términos los que la física clásica de Newton resultaba ser como la precursora de la forma pura de Kant –, como si éste, decíamos, el pensamiento se extendiera o se produjera en el *continuum* del tiempo, pues ahora el pensamiento no se juega en los márgenes posibilitantes de otro eje que no sea el suyo propio. No hay hilo entre el sujeto y el objeto que represente el propio movimiento del pensamiento, como no hay coordenada, ni espacial ni temporal, que pueda recoger los vaivenes del pensamiento en el *plano de inmanencia*, pues dicho plano, al igual que el *tempo*, no es extenso, sino puro ritmo; un poema, un verso o una musiquilla que selecciona, evalúa o sopesa las notas que la componen en su sonar. Quizá todo el

pensamiento sea un puro *ritornello*. La selección, la evaluación o la interpretación están entonces desde el principio en el pensamiento pero como si fueran el tiempo “liberado de sus goznes”, pura decisión o *forma vacía y pura del tiempo*, *tercer tiempo* infinito e “inagotable” de posibilidades. Por eso que resulte sumamente complejo leer aquellas páginas de *Qu’est-ce que la philosophie?* donde se recogen los movimientos del pensamiento descritos en el plano de inmanencia desde una perspectiva moderna, intentando suponer que allí se trata de algo así como la constitución del pensamiento a partir de un elemento estable y continuo como lo es el tiempo cronométrico, sino que más bien es preciso llegar a este “decisivo” nivel de la *forma pura y vacía del tiempo*, alcanzar esta distancia del *tercer tiempo* como la condición de un más allá de la temporalidad medible para alcanzar a ver otros esquemas temporales dibujarse libremente entre las líneas del pensamiento. Era preciso concluir y cerrar la lectura del tiempo circular y cronométrico («Cronos quiere morir») para facilitar el acceso a esta especie de temporalidad decisoria donde el pensamiento se juega en el elemento de una composición inmanente, realizando sus “pliegues”, sus elecciones en cada uno de los momentos en que se juega. La inversión convertida ahora en creencia en el provenir permite descubrir el espacio propio de la geofilosofía. La genealogía conduce a su vez de la filosofía del futuro hasta la filosofía de la tierra. La geofilosofía parece, pues, continuar allí donde termina la inversión del platonismo, en la profundidad, en el caos del eterno retorno para ofrecer una composición de los elementos relativos y absolutos que intervienen en cada *vez* en la selección inmanente de nuestro pensamiento, aunque siempre somos nosotros los que le pertenecemos a él, los que nos plegamos sobre el pensamiento. La tierra no es tampoco en Deleuze un recurso topográfico sino que atañe a cada una de las veces en las que el pensamiento ha de confirmar con la necesidad del azar su vínculo con este tiempo que no conoce el presente, instante o umbral donde “todo” vuelve a pasar. Es allí donde viene a plegarse la inmanencia como expresión de la mayor selección, de la “prueba” o del “pensamiento más garbe”; pliegues que son cada uno de ellos ya la propia selección, así como lo era el volver del ser para el devenir en el eterno retorno. De ahí que a la geofilosofía no le corresponda una imagen extensa sino que tenga una imagen “arqueológica” del tiempo como *tiempo estratigráfico*, donde el *antes* y el *después* de la filosofía no se juegan en un orden sucesivo, sino que están como en el *arriba* y el *abajo* del azar afirmado en cada pliegue o en cada selección producida en la inmanencia. Siempre una y cada *vez* sobre el plano de inmanencia. Donde la prueba del tiempo del eterno retorno se ha transformado en el ejercicio de alcanzar a la vez velocidades absolutas y relativas. Es por ello que Deleuze puede definir el plano de inmanencia como si se tratara principalmente de

una selección ante el caos, como «un tamiz» sobre el caos: «El plano de inmanencia toma prestadas del caos determinaciones que convierte en sus movimientos infinitos o en sus rasgos diagramáticos.»<sup>237</sup> El caos sobre el cual se opera la selección del pensamiento era también otro de los nombres para el eterno retorno, caos o eterno retorno sobre el que se opera la selección, sobre el que se establece «un tiempo nuevo» como el lugar propio de la *filosofía del futuro: tiempo estratigráfico*.

\* \* \*

---

<sup>237</sup> *QPh?*, p.51; trad. cast. p.52



### CAPÍTULO III

#### *De la filosofía práctica como filosofía del acontecimiento*

##### **Sin reglas y sin (término) medio. Primera parte del motivo oculto del platonismo**

Cuando Deleuze afirma que el objeto del platonismo es «disciplinar el eterno retorno» se ha referido previamente, y de manera explícita, a un *motivo práctico* que determina este afán platónico por transformar la idea de eterno retorno «en un efecto de la Idea»,<sup>238</sup> derivándolo de la identidad permanente del “mundo inteligible”, convirtiendo con ello la inmanencia en un efecto subordinado de la trascendencia para acabar así con el escenario, como lo hemos llamado anteriormente, donde se da el juego del simulacro. Un juego que esconde el problema de fondo de la falta de reglas, de la falta definitiva de criterio con que distinguir las copias o los *iconos* debido a la ausencia indefinida de un original al que referirse o a la imposibilidad de discernir, pongamos, la superioridad de las reglas del “mundo verdadero” respecto a las del “mundo aparente”; en definitiva, a la inviabilidad de encontrar alguna ventaja entre la producción de cosas respecto a la producción de imágenes, de discriminar entre la historia de la imaginación y la poesía de la verdad. El «triumfo de los simulacros»<sup>239</sup> consiste en la imposibilidad de discernir las copias mejor posicionadas respecto al Modelo, pues su “éxito” o su “triumfo” consiste en derogar toda norma o toda relación interna como criterio ontológico, hacer proliferar un mundo sin semejanza, una selección *sin reglas*.

En este sentido Deleuze considera que la “voluntad” o “el motivo oculto del platonismo”, aquello que quedaba en la «sombra»<sup>240</sup> del mismo como el empeño por «disciplinar el eterno retorno», está sustentado «fundamentalmente por razones morales»:

---

<sup>238</sup> «Ce n'est plus l'effort platonicien pour opposer le cosmos au chaos, comme si le Cercle était l'empreinte de l'Idée transcendante capable d'imposer sa ressemblance à une matière rebelle. C'est même tout le contraire, l'identité immanente du chaos avec le cosmos, l'être dans l'éternel retour en en faisant un effet des Idées, c'est-à-dire en lui faisant copier un modèle.» DR, p.168; trad. cast. p.199

<sup>239</sup> «Telle est la fin du *Sophiste*: la possibilité du triomphe des simulacres, car Socrate se distingue du sophiste, mais le sophiste ne se distingue pas de Socrate, et met en question la légitimité d'une telle distinction.» DR, p.168, trad. cast. p.198

<sup>240</sup> LS, p.292; trad. cast. p.295

«El simulacro debe ser exorcizado fundamentalmente por razones morales, y por ello mismo, la diferencia, subordinada a lo mismo y a lo semejante. Pero por este motivo, porque Platón *toma* la decisión, porque la victoria no es adquirida como lo será en el mundo adquirido de la representación, el enemigo gruñe, insinuado por doquier en el cosmos platónico, la diferencia se resiste a su yugo, Heráclito y los sofistas arman un estrépito infernal. Extraño *double* que sigue a Sócrates paso a paso, que se introduce hasta en el estilo de Platón y se inserta en las repeticiones y variaciones de ese estilo.»<sup>241</sup>

¿Cuál es la amplitud de estas «razones morales»? ¿cuál es el sentido de “moral” en el platonismo?, O mejor aún, ¿cuál es su papel en el proyecto de inversión del mismo?, ¿desempeña este «fundamentalmente» una función moderna o más bien está pregnada, por así decirlo, del drama clásico? Y en última instancia: ¿por qué la selección ha de establecerse en términos de “*toma* de una decisión”? Interrogantes y preguntas quizá sin respuestas, pero que nos ofrezcan a buen seguro la primera parte del “motivo oculto” de la dialéctica de rivales.

Es, pues, según la interpretación de Deleuze, responsabilidad de Platón en su intento por domeñar la naturaleza del simulacro el supeditar la inmanencia propia del eterno retorno a la figura trascendente de la Idea: «el esfuerzo platónico por oponer el cosmos al caos, como si el Círculo fuese la huella de la Idea trascendente capaz de imponer su semejanza a una materia rebelde».<sup>242</sup> Donde la figura de esta trascendencia conlleva la introducción de una condición de anterioridad para el pensamiento, la creación de un tiempo fuera del curso del devenir, *ante rem* donde puede atribuirse a la reminiscencia el papel privilegiado de recuperar la Cualidad que ha de ser siempre asignada a la Idea en primer término, y que cristalizaría en la primacía de un presente universal, eterno o necesario frente al ritmo pasajero y contingente del tiempo con sus huellas de pretérito y su

---

<sup>241</sup> Ampliamos a continuación el fragmento sobre el que se volverá a lo largo de este tercer capítulo: «Tout le platonisme est construit sur cette volonté de chasser les phantasmes ou simulacres, identifiés au sophiste lui-même, ce diable, cet insinuateur ou ce simulant, ce faux prétendant toujours déguisé et déplacé. C'est pourquoi il nous semblait que, avec Platon, une décision philosophique était prise, de la plus grande importance: celle de subordonner la différence aux puissances du Même et du Semblable supposées initiales, celle de déclarer la différence impensable en elle-même, et de renvoyer, elle et le simulacres, à l'océan sans fond. Mais précisément parce que Platon ne dispose pas encore des catégories constituées de la représentation (elles apparaîtront avec Aristote), c'est sur une théorie de l'Idée qu'il doit fonder sa décision. Ce qui apparaît alors, dans son état le plus pur, c'est une ision morale du monde avant que puisse se déployer la logique de la représentation. C'est pour des raisons morales d'abord que le simulacre doit être exorcisé, et par là même la différence, subordonnée au même et au semblable. Mais pour cette raison, parce que Platon *prend* la décision, parce que la victoire n'est pas acquise comme elle le sera dans le monde acquis de la représentation, l'ennemi gronde, insinué partout dans le cosmos platonicien, la différence résiste à son joug, Héraclite et les sophistes font un vacarme d'enfer. Étrange *double* qui suit pas à pas Socrate, qui vient hanter jusqu'au style de Platon, et s'insère dans les répétitions et variations de ce style.» DR, pp.166 y 167; trad. cast. p.197

<sup>242</sup> DR, p.168; trad. cast. p.199

curso por advenir. La decisión práctica de limitar el poder de la imagen o *phantasia* durante el platonismo pasa por instaurar la trascendencia como criterio, norma o *lógos*. En este sentido se trataría de establecer un *más allá* de las impresiones sensibles, una regla exterior a las fluctuaciones de la *doxa*, donde el reiterado fracaso de cada una de las definiciones que ensaya la dialéctica tan sólo vendría a reforzar esa distancia inalcanzable de la idea, *eîdos*, respecto a las copias o las frustradas tentativas que recoge el transcurso del diálogo; analogía del paso del tiempo en el intercambio de preguntas y respuestas donde se desvanecen las opiniones al igual que perecen en aquellas aguas cada una de las cosas de este “mundo sensible”. De ahí, como acierta a explicar Deleuze, que la sombra de la trascendencia requiera del poder de fundacional de los antiguos mitos.<sup>243</sup> Por una parte el mito instaura, en el presente continuo o contingente, la imagen de un tiempo originario e inaccesible. Y por otra, en el platonismo, recordémoslo someramente, existía una complementariedad entre la división y el mito para formar o para describir las pruebas necesarias, las cualidades esenciales, que aseguraban la inaccesibilidad de la Idea como nota expresable de una unidad y un orden primigenio: la Idea como fundamento. Así, pues, el juego agónico de los iguales escenificado en el fracaso sucesivo de las copias quedaba supeditado al orden y a la medida de la Idea; todo el movimiento era detenido entonces en el punto o en el extremo representado por el Modelo como plenitud de sentido (sólo la Valentía es valerosa, sólo la Justicia es justa, etc.), donde Laques podía huir o combatir siempre a años luz del valor, Fedro amar sin enamorarse según las pautas de un movimiento medido y permanente y donde el aleteo de cada cosa y cada ser quedaba atrapado en la clepsidra de la Idea. Es bajo esta trascendencia del Modelo que se pone como entre paréntesis todo el devenir, de forma que las copias pueden ser evaluadas o juzgadas desde la quietud y el reposo representadas por el presente eterno de la Idea como pruebas de lo necesario. Las Ideas y las copias, los cuerpos también, como Laques y sus tribulaciones o Fedro y sus dudas, representaban una primera dualidad que atravesaba el pensamiento delimitando lo inteligible y lo sensible. Mas al irrumpir el simulacro, al romperse el criterio de *simultaneidad* respecto al amor en sí o a la valentía en sí que rige la regla de una relación interna, llega a descubrirse una ordenación diferente, llega a desvelarse, según decía Deleuze, que hay «una dualidad subterránea entre lo que recibe la acción de la

---

<sup>243</sup> «Mais ce que Platon reproche à la démocratie athénienne, c'est que tout le monde y prétend à n'importe quoi. D'où son entreprise de restaurer des critères de sélection entre rivaux. Il lui faudra ériger un nouveau type de transcendance, différent de la transcendance impériale ou mythique (bien que Platon se serve du mythe en lui donnant une fonction spéciale). Il lui faudra inventer une transcendance qui s'exerce et se trouve dans le champ d'immanence lui-même: tel est le sens de la théorie des Idées. Et la philosophie moderne ne cessera de suivre Platon à cet égard.» CC, p.171; ed. cast. 190

Idea y lo que se substrahe a esta acción.»<sup>244</sup> En este *jorismos* pude entonces localizarse la aparición del simulacro como la naturaleza última de las cosas. De modo que el simulacro es aquello que aparece en esta segunda dualidad; una dualidad que ya no se establece entre planos diferente, lo necesario de la Idea frente a lo contingente de las copias, sino que se juega en un único y mismo nivel: «El modelo se abisma en la diferencia, al tiempo que las copias se hunden en la desemejanza de las series que interiorizan, sin que jamás pueda decirse que una es copia; la otra, modelo.»<sup>245</sup> Aparece entonces una dualidad que nada tiene que ver con la polaridad entre la trascendencia de la Idea y la particularidad contingente del “mundo sensible”. Se trata ahora de discernir en el mismo plano, de llegar a discriminar en el mismo terreno entre aquello que cae bajo la influencia de la Idea y todo aquel movimiento que escapa a su dominio. El problema del platonismo no es, por lo tanto, seleccionar o elegir entre las copias, pues todas las tentativas que surgen en el «mundo de la apariencia» pueden ser medidas y calibradas por su mayor o menor afinidad a la Idea, sino el de diferenciar entre las copias y aquello que no puede pasar por el cedazo de la *forma*, de la *esencia*, aquello que resiste como la aporía de un movimiento que se piensa sin reposo, del *continuum* sin cortes y sin pausas, del puro devenir o, simplemente, de lo inconmensurable;<sup>246</sup> aquello, en definitiva, que no dispone de *aspecto* alguno, aquello que siendo mera imagen no se *asemeja* a “nada”; sencillamente, *lo desemejante*. Por eso que el fracaso reiterado de las copias respecto a su empeño por alcanzar la Idea no haga más que confirmar el éxito de la división y recordarnos la necesidad de una unidad originaria y fundamental, anterior a toda tentativa, que facilitaría el criterio y la regla de selección; quizá por este motivo la proximidad entre el mito y la reminiscencia como fundación y memoria, respectivamente, de la Idea. La dificultad estriba entonces en diferenciar entre aquello que es susceptible de ser detenido en la estabilidad del reposo, en tanto que éste es la categoría

---

<sup>244</sup> «C'est une dualité plus profonde, plus secrète, enfouie dans les corps sensibles et matériels eux-mêmes: dualité souterraine entre ce qui reçoit l'action de l'Idée et ce qui se dérobe à cette action. Ce n'est pas la distinction du Modèle et de la copie, mais celle des copies et des simulacres. Le pur devenir, l'illimité, est la matière du simulacre en tant qu'il esquivé l'action de l'Idée, en tant qu'il conteste à la fois *et* le modèle *et* la copie. Les choses mesurées sont sous les Idées; mais sous les choses mêmes n'y a-t-il pas encore cet élément fou qui subsiste, qui subvient, en deçà de l'ordre imposé par les Idées et reçu par les choses.» *LS*, p. 10; trad. cast. p.28

<sup>245</sup> *DR*, p.168; trad. cast. p. 198. También: «Le simulacre a sisi une *disparité* constituante dans la chose qu'il destitue du rang de modèle.» *DR*, p.92; trad. cast. p. 115

<sup>246</sup> «Mais plus profondément, la vraie distinction platoniciennne se déplace et change de nature: elle n'est pas entre l'original et l'image, mais entre deux sortes d'images. Elle n'est pas entre le modèle et la copie, mais entre deux sortes d'images (*idoles*), dont les copies (*icônes*) ne sont que la première sorte, l'autre étant constituée par les simulacres (*phantasmes*). La distinction modèle-copie n'est là que pour fonder et appliquer la distinction copie-simulacre; car les copies sont justifiées, sauves, sélectionnées au nom d l'identité du moèle, et grâce à leur ressemblance intérieur avec ce modèle idéal. La notion de modèle n'intervient pas pour s'opposer au monde des images, dans son ensemble, masi pour selectionner les bonnes images, celles qui ressemblent de l'intérieur, es icônes, et éliminer esmauvaises, les simulacres.» *DR*, p.166; trad. cast. pp.196 y 197



preponderante en el molde universal del (re)conocimiento o la representación, y aquello otro inaprehensible e intraducible a las coordenadas de movimiento que promulga la Idea. La naturaleza escurridiza del simulacro, el carácter inconmensurable del mismo, quiebra el reinado del Modelo, pero también desestabiliza la ordenación ontológica del movimiento en el cierre *judicativo* (*categoremático o kategorein*)<sup>247</sup> de la necesidad irrefutable de la esencia. Allí, pues, donde todo el devenir de lo contingente era transitivo al orden inherente a la Idea o al Modelo, el simulacro permite, por decirlo así, que la contingencia quede liberada en la potencia de un movimiento inmanente. Esta «dualidad subterránea», como problema principal del platonismo, puede ser leída en clave de movimiento a partir de la primera serie de *Logique du sens*, “du pur devenir”. Es desde el comienzo de esta obra que Deleuze presenta como dos afecciones del movimiento. Por un lado el movimiento susceptible de ser medurado, una especie de cauce continuo donde el orden y la medida quedan establecidos por los cortes que establecen los puntos destacados de «parada» y «reposo»; por otro, el «puro devenir sin medida, verdadero devenir-loco» donde la inconmensurabilidad de cualquier cosa reside en la imposibilidad de establecer puntos de parada en los crecimientos, de reposos en los desplazamientos, ya que este devenir, nos recuerda Deleuze, «no se detiene jamás.» Es, pues, en este contexto que el simulacro es definido como «aquello que esquivo la acción de la Idea.»<sup>248</sup>

\* \* \*

<sup>247</sup> *Nota bene*: No podemos dejar de citar la exégesis del cargado término de *categoría* realizada por el profesor Felipe Martínez Marzoa donde se vislumbra el hilo que va entretejiendo dicha noción en la completa historia de la filosofía: ««Categoría» es un «término técnico» a lo largo de toda la historia de la filosofía desde Aristóteles, el cual lo introdujo en el uso filosófico partiendo de lo que la palabra *κατηγορία* significaba ya en griego: El verbo *κατηγορέω* (cf. *κατά* y *αγορεύω* = «decir») significa: decir algo de algo o de alguien, por lo tanto: poner de manifiesto algo (o a alguien) como algo; por eso en la lengua judicial es «acusar», y *κατηγορία* es la acusación. La traducción escolástica de *κατηγορέω* es *praedicare*; το *κατηγορούμενον* (= lo dicho de algo) es el *praedicamentum*: «predicamentos») es cada uno de los tipos de predicado en cuanto tal predicado, es decir: según su conexión con el sujeto; o, lo que es lo mismo, cada uno de los tipos de predicación (=de referencia de algo a un sujeto); por ejemplo: el predicado «hombre» (en «esto es un hombre») no se refiere al sujeto de la misma manera –y, por lo tanto, no es predicado de la misma manera– que el predicado «blanco» (en «esto es blanco») o que el predicado «de veinte pies (de largo)» en «esto es de veinte pies (de largo)». Aquello *de* (*κατά*) lo cual se «preica» el «predicado» es en griego το *ὑποκείμενον*: lo sub-yacente (*ὑπό*: «debajo»; *χείμα*: «yacer», «estar puesto o tendido»), lo su-puesto; la traducción escolástica es *sub-iectum*: «sujeto.»» *Historia de la filosofía*, vol.1, Istmo, Madrid, 1994, p.149

<sup>248</sup> «Nous reconnaissons cette dualité platonicienne. Ce n'est pas du tout celle de l'intelligible et du sensible, de l'Idée et de la matière, des Idées et des corps. C'est une dualité plus profonde, plus secrète, enfouie dans les corps sensibles et matériels eux-mêmes: dualité souterraine entre ce qui reçoit l'action de l'Idée et ce qui se dérobe à cette action.» *LS*, p.11; trad. cast. p.28 A su vez, la cita anterior se integra en el fragmento: «Platon nous invitait à distinguer deux dimensions: 1°) celle des choses limitées et mesurées, des qualités fixes, qu'elles soient permanentes ou temporaires, mais toujours supposant des arrêts comme des repos, des établissements de présents, des assignations de sujets: tel sujet a telle grandeur, telle petitesse à tel moment ; 2°) et puis, un pur devenir sans mesure, véritable devenir-fou qui ne s'arrête jamais, dans les deux sens à la fois, toujours esquivant le présent, faisant coïncider le futur et le passé, le plus et le moins, le trop et le pas-assez dans la simultanéité d'une matière indocile (« plus chaud et plus froid vont toujours de l'avant et jamais ne demeurent, tandis que la quantité définie est arrêt, et n'avancerait pas sans cesser d'être»[...]). *LS*, pp.10 y 11; trad. cast. p.27

El descubrimiento, pues, de un ámbito no susceptible de responder a los parámetros de lo Mismo y lo Semejante, el hallazgo de “un mundo diferente” al «mundo de la apariencia» y al «mundo verdadero» ha de poner de manifiesto la autentica motivación del platonismo, la finalidad práctica de la dialéctica platónica. Al abordar la “dialéctica de rivales” como el método donde congenian sus funciones la división y el mito, Deleuze advierte inmediatamente desde un primer momento<sup>249</sup> que sería un error «tratar de comprender la división platónica por las exigencias de Aristóteles.»<sup>250</sup> En efecto, el movimiento supone la división en tanto revela los puntos donde ésta se articula. De modo que las paradas, los reposos o las detenciones en el flujo del cambio implican una ventaja respecto a los desplazamientos, a los crecimientos o las transformaciones que expresa el movimiento, sólo el movimiento circular es equiparable en el pensamiento clásico al reposo y, por ende, a la perfección en tanto que denota el movimiento acabado, cerrado o concluido. La división, el arte de la dialéctica, privilegia estos puntos en tanto que los movimientos cobran sentido completo, pleno, al identificarse la noción de perfección con la de quietud. No nos ha de extrañar entonces la anotación de Deleuze, quien ve en la crítica de Aristóteles contra la división platónica no la denuncia de cierta insuficiencia, sino precisamente todo lo contrario, el hallazgo de aquello que el método tiene de «irremplazable». Cuando se aborda la división bajo el esquema del género y la especie nos percatamos, viene a decir Deleuze, de que la ausencia detectada por Aristóteles de un término medio que permita dirimir qué corresponde a un lado y qué a otro de la división (el ejemplo siempre será el pescador con caña: lado de las artes productivas o lado de las adquisitivas) es precisamente lo que dota de todo su valor, también de su completa motivación, a este método platónico al desenmascarse con ello su auténtica intencionalidad, que no arbitrariedad, selectiva. Es por ello que la división no pretende desplegar las diferentes especies dentro de un género identificando las determinaciones esenciales correspondientes a cada uno, sino que busca privilegiar de manera cualitativa, por decirlo así, unos puntos sobre otros en el mismo movimiento. De ahí que si el reposo o

---

<sup>249</sup> Tanto en la exposición de *Différence et répétition* como en *Logique du sens* los argumentos que comienzan a desgranar la filosofía de la inversión como derrocamiento de la dualidad, por decirlo así, “mundo sensible” y “mundo inteligible” arranca en ambos casos con la anotación a la crítica recogida por Aristóteles en los *Primeros analíticos*.

<sup>250</sup> «Notre tort est d'essayer de comprendre la division platonicienne à partir des exigences d'Aristote. Suivant Aristote, il s'agit de diviser un genre en espèces opposées; or, ce procédé ne manque pas seulement de «raison» par lui-même, manque aussi une raison pour laquelle on décide que quelque chose est du côté de telle espèce plutôt que de telle autre. Par exemple on divise l'arts de production et d'acquisition; mais pourquoi la pêche à la ligne est-elle du côté de l'acquisition? ce qui manque, ici, c'est la médiation, c'est-à-dire l'identité d'un concept capable de servir de moyen terme. Mais il est évident que l'objection tombe si la division platonicienne ne se propose nullement de déterminer les espèces d'un genre.» *DR*, p.83; trad. cast. p.106

la quietud le corresponden a la Idea, la imposibilidad de establecer algún tipo de orden para el simulacro, éste ha de conllevar a su vez la quiebra del mismo movimiento, la necesidad de pensarlo bajo otros parámetros, bajo otra forma del pensamiento que no se “detenga” en una articulación por extremos o puntos finales; esto es, pensar el movimiento en tanto que movimiento, como *puro devenir*.

\* \* \*

Así, la crítica de una falta de «razón por la cual se decide que algo está del lado de tal especie más que de la otra»<sup>251</sup> en el arte de la división, y que Deleuze retoma de Aristóteles, supone la sospecha de que lo que se juega en la huida del simulacro no es un orden lógico, salvando ahora cualquier anacronismo, sino precisamente el que en el movimiento existan términos o puntos cualitativamente diferenciados; posiciones desde las que poder valorar si una acción es completa, plena, atinada o si por el contrario es errada, insuficiente o si simplemente se trata de un fiasco. En el fondo del problema del movimiento late la vieja *aporía del aprender*: ¿Para hacer de Clinias un sabio es preciso que salga de su ignorancia?, ¿es preciso que Clinias deje de ser ignorante y pase al lado del saber? Mas como muestra Platón en *Eutidemo*, semejante transformación implicaría afirmar la muerte de Clinias tal cual *es* para sus amigos o, por el contrario, que Clinias permanezca como él *es*, lo que transfiere la dificultad a la cualidad atribuida e implica la imposibilidad del cambio o de la *diferencia* –en este caso entre la ignorancia y la sabiduría– como *devenir*. Ambas cosas harían entristecer a cualquier amigo de la verdad, ¿no es así, querido Aristóteles? Ahora bien, y en términos más técnicos, aunque quizá no más precisos, puede afirmarse que lo que está en juego es si al devenir le corresponden puntos de parada, muertes y resurrecciones del movimiento, o si por el contrario a aquello a lo que se atribuye o pretende arrogarse una cualidad determinada –pudiera verse en Clinias al precursor del sujeto moderno– acaba desdibujándose en el ejercicio predicativo. De modo que cuando Deleuze, al hilo de la crítica de Aristóteles al método de división por no respetar la forma del silogismo,<sup>252</sup> añade que Platón no estaba, a diferencia de aquél, lo suficientemente

---

<sup>251</sup> *Ibid.*

<sup>252</sup> «Si l'on prenait au sérieux cet aspect, l'objection d'Aristote porterait pleinement: la division serait un mauvais syllogisme, illégitime, puisqu'un moyen terme manquerait qui puisse, par exemple, nous faire conclure que la pêche à la ligne est du côté des arts d'acquisition et d'acquisition par capture, etc.» *LS*, p.293; trad. cast. p.295

pertrechado para «desplegar la lógica de la representación»,<sup>253</sup> pues no contaba con el completo juego de las categorías, nos ofrece la línea argumental sobre la que se ha de esclarecer aquella, por así decirlo, “innecesaria” presencia en la división de un término medio, de una forma afín al silogismo para asegurar su “correcto” funcionamiento. Esta falta de un cuadro *predicativo* puede ser ilustrada entonces a partir de la resolución de la aporía del aprendizaje ofrecida por Aristóteles en clave de potencia y acto, nociones que hacen posible la reconciliación de los contrarios en la esencia como *ousía*: Clinias *es* en acto ignorante, pero el mismo Clinias *es* potencialmente sabio.<sup>254</sup> Esta resolución de la paradoja del aprender sirve para ilustrar el sentido de aquella especie de ausencia de un cuadro conceptual,<sup>255</sup> como el de las categorías, subrayada por Deleuze en el texto de Platón en su sentido clásico, veremos con posterioridad de la mano de Kant el carácter “lógico” de esta ausencia. La falta de nociones como «potencia» y «acto» bajo las que presentar ordenadamente la equívocidad o la polisemia del movimiento pone de manifiesto que el modo en que el devenir es pensado en el platonismo depende siempre de la asignación de valores absolutos; esto es, de puntos que no se definen por relación a otra instancia como sería el caso, por ejemplo, de las categorías respecto a la categoría primera o *ousía*, de forma que su sentido queda siempre acotado de manera independiente y aislada, lo que significa, además de la afirmación de un valor significativo propio y autónomo como recogerían las polémicas del *Cratilo* acerca de la convencionalidad o la naturaleza del lenguaje, también la vulnerabilidad del propio “mundo de las Ideas”, pues esta separación implicaría en última instancia la posibilidad de trocar unos puntos por otros, como se confunden, al final de *El Sofista*, las definiciones del filósofo y el sofista «como perro y lobo»; una debilidad que el

---

<sup>253</sup> «Mais précisément parce que Platon ne dispose pas encore des catégories constituées de la représentation (elles apparaîtront avec Aristote), c’est sur une théorie de l’Idée qu’il doit fonder sa décision. Ce qui apparaît alors, dans son état le plus pur, c’est une vision morale du monde avant que puisse se déployer la logique de la représentation.» DR, p.166; trad. cast. p.197

<sup>254</sup> Esta vieja aporía es muy similar a aquella sobre Alicia recogida por Deleuze en la “primera serie de paradojas” de *Logique du sens* que lleva por epígrafe “del puro devenir”: «Cuando digo «Alicia crece» quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello mismo se vuelve más pequeña de lo que es ahora.» En efecto, Alicia crece y decrece como Clinias pasa de la ignorancia a la sabiduría, hace falta transitar de un punto a otro, de un extremo a otro del movimiento, pero lo que señala la aporía del crecimiento es aquello que subsiste en la aporía del aprender; a saber, que no hay por anticipado puntos cualitativamente diferentes, lugares de reposo o de pausa, sino que entre el crecimiento y el decrecimiento, entre hacerse grande y volverse pequeña, como entre convertirse en sabio y abandonar la ignorancia, hay todo un espectro de transformaciones o tribulaciones donde el más y el menos coinciden, donde es imposible discernir la causa del efecto o donde es inviable capturar el sentido según el antes y el después. «La paradoja de este puro devenir», dice Deleuze, puede ser considerada como la de la «la identidad infinita: identidad infinita de los dos sentidos a la vez, del futuro y el pasado, de la víspera y del día después, del más y del menos, de lo demasiado y lo insuficiente, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto.»

<sup>255</sup> Evidentemente hay cierto anacronismo en el empleo del término concepto para referirnos a la filosofía antigua, pero también es cierto que el propio Deleuze, cuando años más tarde afronta en *Qu’est-ce que la philosophie?* el tema de la creación insiste en la idea tomada de Hölderling de que los griegos tenían como de forma inmediata el concepto, mientras que nosotros hemos perdido esa relación.

propio Platón, según el certero comentario de Deleuze en “Platon et le simulacre” –cuyo título original era precisamente “Renverser le platonisme”–, habría dejado insinuada como el límite de la ironía socrática, pues él mismo es «el primero en indicar esta dirección de la inversión» al descubrir «en el fulgor repentino de un instante» que el simulacro «no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo»,<sup>256</sup> ya que «por simulacro no debemos entender una simple imitación, sino, más bien, el acto por el cual la idea misma de un modelo o de *una posición privilegiada* resulta cuestionada, derribada.»<sup>257</sup>

Es, pues, desde esta perspectiva de totalidades separadas o puntos absolutos, que cuando el juego del diálogo articula el proceso de división, la cualidad puesta como entre interrogantes cae siempre, siguiendo la lectura de Deleuze, del lado de la Idea. De forma que la Idea viene tanto a restaurar o resolver, por decirlo así, el significado de la cuestión puesta en entredicho (la Valentía, la Justicia o el largo etcétera del Amor) al descubrir como falsas las pretensiones de todas aquellas tentativas que se presentan bajo su haz de luz como respuesta o soluciones carentes de valor semántico propio, pues por sí mismas no colman el hueco de las acciones, de las cualidades puestas en juego, mientras, o precisamente porque es sobre el Modelo o la Idea que viene a arrollarse la atribución plena de dicha Cualidad (la Justicia, el Valor, el Amor, o la Belleza *en sí*). De ahí esa especie de tautologías de tipo especulativo que insinúa en ocasiones Deleuze: “sólo la Valentía es valiente, sólo la Justicia es justa, etc.” La Idea posé entonces la Cualidad en primer término. Este reparto “ideal” llega a mostrar así una disposición donde son privilegiadas unas posiciones en perjuicio de otras, el Modelo sobre las copias, los *iconos* sobre los simulacros y *los fantasmas*<sup>258</sup> en función de una distribución preestablecida del valor significativo. Esto implica no sólo que de antemano la carga semántica se incline del lado del Modelo, sino, y lo que es más relevante, que todas las cosas se lean, se interpreten o se *aprehendan* en clave de un campo semántico originario, como si no existiera otra posibilidad para su relación o comprensión que la de suponer la anterioridad de una diferencia cualitativa entre significaciones. Algo así como si entre Clinias ignorante y Clinias sabio no hubiera ningún tránsito que resolviese la aporía de *Entidemo* sin la desaparición de Clinias ya que ambos

<sup>256</sup> LS, p.295; trad. cast. p. 298

<sup>257</sup> DR, p.95; trad. cast. p.118, cursiva nuestra

<sup>258</sup> En “Lucrèce et le simulacre”, segunda parte del apéndice I de *Logique du sens*, podemos encontrar explicitada esta diferencia entre simulacros y fantasmas: «Il y a une troisième espèce, distincte à la fois des émanations issues de la profondeur et des simulations détachées de la surface des choses. Ce sont des phantasmes, qui jouissent d'une haute indépendance à l'égard des objets et d'une extrême mobilité, d'une extrême inconstance dans les images qu'ils forment (puisque'ils ne sont pas renouvelés par des apports constants émis par l'objet).» LS, p.319; trad. cast. 319

predicados, sabio e ignorante, se articulan en la trama de una presuposición previa del significado o del valor de aquello que quiera decir la ignorancia y la sabiduría, como si fueran bloques “cualitativamente” independientes o impermeables de significación que no tuvieran opción de interferir el uno en el otro. En definitiva, como si fuera imposible que Clinias mostrará un millón de rostros entre el gesto de la ignorancia y el brillo de la sabiduría. Es por eso que la reminiscencia o la memoria refuerza en este punto el esquema de un origen anterior de la significación en el platonismo: ¿de dónde sacaría si no Clinias el saber?, ¿cómo si no iba a resolver el problema de geometría el esclavo de Menón? Pongamos por caso el ejemplo del *Menón*, que jamás enseñó matemáticas a su esclavo, pero en quien cabe, con ayuda de la mayéutica, la posibilidad de ir dando con esa especie de tiempo anterior, *anamnesis*, donde hallar los “modelos” que ofrezcan las respuestas a las preguntas de Sócrates y con las que construir *ahora*, en el presente, las *formas o figuras* de la geometría. La aporía del aprender se convierte así en la dificultad de volver al origen o de recuperar el valor semántico de la Idea, del Modelo. De ahí que esta diferencia “cualitativa” del “mundo de las Ideas” esté también vinculada con la reminiscencia como recuerdo en el platonismo de una vida o de un tiempo anterior: es la conexión entre el *Fedro* y el *Fedón*. Y más allá del carácter divulgativo que estos términos tienen en la descripción de la aceptada y muy escolar teoría de las Ideas, es preciso apuntar que dicha anterioridad abre el escenario del mito o, como explica nuestro autor, muestra el papel fundacional de la figura del mismo bajo el motivo de la circularidad de las almas, *Fedro*, o del Dios como buen pastor, *Político*.<sup>259</sup> Para Deleuze el mito establece en Platón la última de las pruebas, completa el método de división y se integra en el ejercicio dialéctico de preguntas y respuestas como el gran interrogante que es preciso descifrar. El mito conlleva así el fundamento «como el principio de una prueba o de una selección, que confiere todo su sentido al método de división fijando los grados de una participación electiva.»<sup>260</sup> Donde dicho fundamento, en la definición que ofrece *Différence et répétition*, consiste en que el mito se hace cargo de elevar la ironía dialéctica a su máxima expresión; esto es, descubriendo que todas las cosas y los seres pueden ser tratados como problemas, preguntas o enigmas que es preciso desentrañar. De forma que la circularidad del mito no sólo completa la función selectiva de la división, sino que viene a cerrar la perspectiva más general que establece que

---

<sup>259</sup> Estos ejemplos son siempre recurrentes en la exposición, tanto en *Logique du sens* como en *Différence et répétition*, de los argumentos de Deleuze en favor de una lectura, por decirlo así, positiva o complementaria de la función del mito dentro del tema de la inversión.

<sup>260</sup> «Centre ou moteur du cercle, le fondement est institué dans le mythe comme le principe d'une épreuve ou d'une sélection, qui donne tout son sens à la méthode de la division en fixant les degrés d'une participation électorale. Conformément à la plus vieille tradition, le mythe circulaire est donc bien le récit-répétition d'une donation.» *DR*, p.86; trad. cast. p.109

todas las cosas son susceptibles de ser interpretadas, de ser interrogadas o, si se prefiere, de ser *juzgadas*.

\* \* \*

El mito como «una tarea por cumplir, un enigma por resolver.»<sup>261</sup> En este punto la ontología platónica se vuelve *problemática*. La dialéctica hace extensible la potencia del mito como interrogante que se tiende sobre todas las cosas y sobre todos los seres. Cualquier tentativa, cualquier “pretensión” puede ser entonces evaluada, puede ser sopesada y, por ende, conjurada. Asimismo el problema está al inicio del movimiento, al comienzo de la aporía del aprender cuando Sócrates despertaba ya en el esclavo de Menón una cuestión que estaba anteriormente inscrita en su “alma” como un círculo en la arena. La circularidad del mito coincide con el ejercicio de la reminiscencia y establece así el fundamento como el origen de un interrogante siempre presente, como la necesidad, diría Deleuze, de afrontar siempre un problema, una prueba o *una selección*. Ahora bien, el olvido del que se parte en la mayéutica como método complementario para extraer de la memoria el recuerdo de un *tiempo anterior* es un olvido, por decirlo así, “esencial”, pues es sólo en *aparencia* que el esclavo de Menón no recuerda las reglas de la geometría o que el bueno de Clinias ha olvidado la sabiduría que se ocultaba bajo el manto de su ignorancia. Hay una especie de olvido de lo inmemorial, de aquello que normalmente no puede ser recordado, de aquello que sin el ejercicio del diálogo no puede hacerse aparecer, volver a la escena o, sencillamente, traerse al *presente*. Dicha anterioridad, que supone la Idea como determinación de las notas principales para definir una cualidad (la Belleza, el Amor, etc.), tiene para Deleuze en un primer momento el valor de introducir el tiempo en el pensamiento al disponer su orientación sobre un movimiento de recuperación o de rememoración que vendría a determinar la potencia del pensamiento, a delimitar lo que significa pensar, en tanto que le corresponde de *iure* la memoria<sup>262</sup> como forma del problema: recuperar lo irrecuperable como aquello que fuerza a pensar. Esta anterioridad inalcanzable con la que el tiempo se filtra en el pensamiento condiciona el modo en que nace el problema, el modo en el que se despierta el interrogante en el esclavo de Menón o la pregunta en el rostro de Clinias.

---

<sup>261</sup> «Mais en quoi consiste exactement l'épreuve du fondement? Le mythe nous le dit: toujours une tâche à remplir, une énigme à résoudre. On questionne l'oracle, mais la réponse de l'oracle est elle-même un problème.» DR, p.88; trad. cast. p.111

<sup>262</sup> Sobre la supeditación de la memoria trascendental como elemento de derecho del pensamiento bajo la figura contingente del recuerdo, de una cuestión de *facto*, véase: DR, pp. 183 y ss.; trad. cast. p.216 y ss.

Sin embargo, en la lectura que *Différence et répétition* hace del tema del recuerdo, Deleuze destaca en un segundo momento que aquello que *fuertza el encuentro del pensamiento* es, en Platón, reducido en el hilo del tiempo de un pasado arcaico o mítico, donde se resuelve el presente eterno de la Idea. Todo aquello que estaba olvidado (pretérito) y todas aquellas reglas de geometría que pueden ser recordadas en adelante (porvenir) están proyectadas sobre el punto privilegiado del presente, sobre el “molde” del *ahora* eterno de la Idea. Y en efecto, la reminiscencia se plantea como la cura, como el *pharmakon* del olvido, pues tiene una doble función: salvar la ausencia y recordar el problema de una pérdida esencial.<sup>263</sup> Mas, el recuerdo presupone siempre para cumplir su papel sanador el encuentro con algo que fuerce a buscar aquella memoria imperecedera de las formas, algo tan imprevisible como la picadura de un *tábano* o de un *torpedo*<sup>264</sup> con la que el mismo Sócrates se comparaba en la *Apología*: «Lo que se encuentra, dice Deleuze, puede ser Sócrates, el templo o el demonio.»<sup>265</sup> La memoria o el olvido presuponen entonces una estructura problemática previa, de ahí que Deleuze, cuando desarrolla la crítica de la imagen del pensamiento, cite el texto del libro VIII de la *República* donde Platón distingue entre las cosas que «no invitan al pensamiento a examinarlas» y aquellas «otras que lo llevan a comprometerse por entero en ese examen».<sup>266</sup> Ambas suponen la *fuertza* del encuentro, pero las primeras dibujan los movimientos de un “pensamiento tranquilo” mientras que las segundas invocan un pensamiento fracturado, un pensamiento “involuntario” donde la enemistad, la extrañeza o la violencia con el afuera determinan la relación de contingencia con el encuentro como algo interior, inherente o inmanente al acto de pensar, y no ya como un mero accidente o algo accesorio y superficial al pensar; hay, pues, toda una *pasión del pensamiento* en aquellas cosas que comprometen o conmueven el acto de pensar: «El pensamiento no es nada sin algo que lo fuerce a pensar, sin algo que lo violente.»<sup>267</sup> Son, precisamente, estas cosas «que invitan al pensamiento» las que se reconocen, en el mismo texto de la *República*, como «las cosas que aparecen a distancia» o que proceden como «las pinturas en perspectiva»; esto es, justo como aquellas que provienen de una *tercera distancia*,

---

<sup>263</sup> Es interesante recordar que en el panorama intelectual francés de la época coincidían los análisis sobre platonismo de Deleuze con los trabajos de Derrida. En este sentido existe una vinculación con “La pharmacie de Platon”, publicado en su primera versión en 1968, *Tel Quel*, nº 32 y 33 (hoy en *La dissémination*, 1972, Seuil; trad. cast. Editorial Fundamentos, Madrid, 1975), artículo citado por Deleuze en nota al pie en “Platon et le simulacre”. Allí, Derrida mostraba la exigencia de la que dependía el método de división de la pareja exterior-interior; alternativa que está muy en consonancia con la pareja inclusión y exclusión que sobrevuela la lectura de Deleuze de la división como método de selección.

<sup>264</sup> Este último ejemplo es citado por Deleuze en *PS*, p.123; trad. cast. p.185

<sup>265</sup> *DR*, pp.180 y 181; trad. cast. p.214

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> *PS*, p.117; trad. cast. p.178



de una perspectiva simulada o figurada (*fantasma o simulacro*) que dificulta el *reconocimiento* de lo representado allí.

Así este fragmento de la *República*, insertado como va en *Différence et répétition* en el corazón del tema de la reminiscencia, continúa los argumentos que analizan la constitución de un pensamiento basado en los esquemas del «sentido común» y del «buen sentido», en el análisis de los límites de los modos o las formas de pensamiento que quedarán enmarcadas en lo que nuestro filósofo denomina *la imagen dogmática del pensamiento*. Era precisamente en este sentido que Deleuze, en *Proust et ses signes*, se había hecho eco ya del mismo texto de la *República* con objeto de diferenciar precisamente la memoria involuntaria de la forma de un recuerdo empírico extraído, en apariencia, de un presente eterno e *ideal*.<sup>268</sup> De forma que el pensamiento no podía ser entendido como el ejercicio de una facultad que persigue “voluntariamente” la verdad, no podía ser reducido a la “decisión” arbitraria del pensador o del filósofo de rastrear una verdad olvidada por los avatares del mundo, sino que había de ser comprendido a través «las fuerzas efectivas que actúan sobre el pensamiento, las determinaciones que nos *fuerzan* a pensar.»<sup>269</sup> De ahí que pueda decir Deleuze, que el «gran tema del tiempo recobrado», de la indagación en la naturaleza del tiempo pasado, en tanto que *búsqueda del tiempo perdido* que no dispone de efectuación en el presente, sea «la aventura de lo involuntario» como «búsqueda de la verdad.»<sup>270</sup>

Pero también, este fragmento de Platón acerca de las cosas que «invitan al pensamiento» permite abrir una alternativa, un modo o una imagen diferente del mismo que evoca el encuentro y la violencia de lo fortuito como el campo semiótico previo que constituye el afuera de todo pensar. Donde es imposible establecer el reconocimiento como criterio, pues se trata ahora del segundo tipo de cosas, de todo aquello que obliga a pensar, que fuerza el pensamiento; «cosas que nos fuerzan a pensar no ya objetos *reconocibles*, sino cosas que violentan, signos reencontrados.»<sup>271</sup> He aquí un ámbito indeterminado, siempre por dirimir, ya que no puede ser cualificado bajo una u otra forma “reconocible” según la memoria o la reminiscencia. «Son, escribe Deleuze, «percepciones contrarias al propio tiempo dice Platón.» De modo que las cosas aparecen entonces como *un signo* bajo la lógica de las fuerzas y los encuentros, en lugar de responder al esquema predicativo que rige en

---

<sup>268</sup> «Dans un texte de la *République*, Platon distingue deux sortes de choses dans le monde: celles qui laissent la pensée inactive, ou lui donnent seulement le prétexte d’une apparence d’activité; et celles qui donnent à penser, qui forcent à penser. Les premières sont les objets de reconnaissance; toutes les facultés s’exercent sur ces objets, mais dans un exercice contingent, qui nous fait dire «c’est un doigt», c’est une pomme, c’est une maison..., etc.» *PS*, pp.122 y 123; trad. cast. p.184

<sup>269</sup> *Ibid.*

<sup>270</sup> *Ibid.*

<sup>271</sup> *PS*, p.123; trad. cast. p.184

toda significación. Éste es quizá el sentido profundo de aquella intuición en Deleuze de que en platonismo existía ya como la “dirección” apuntada que había de seguirse para llevar a cabo la inversión; a saber, el punto donde es posible confundir al sofista con el filósofo («Sócrates se distingue del sofista, pero el sofista no se distingue de Sócrates»),<sup>272</sup> debido a que todo, «cada cosa, cada animal o cada ser» ha perdido su máscara “ideal” que les dotaba de un significado o una cualidad concreta y todo, cada una de las cosas, cada uno de los animales y cada uno de los seres se ha desvanecido en una infinidad de nudos de fuerzas, ha mostrado su rostro semiótico. La naturaleza del signo devuelve a la ontología su vinculación con el encuentro en forma de intensidad. El exterior o el afuera se cuelan entonces entre el pensamiento y el ser donde lo inmediato antecede a toda lógica predicativa, a cualquier posibilidad del *lógos* como criterio de selección o, simplemente, discernimiento. «No hay Logos, sólo hay jeroglíficos.»<sup>273</sup>

\* \* \*

## Segunda parte: el encuentro o la pasión del pensamiento

Por lo tanto, lo que venimos definiendo como “la *toma* de una decisión” determina, en la lectura deleuzeana de Platón, la naturaleza del encuentro desde una perspectiva hermenéutica. Dicha perspectiva constituye un elemento inherente del pensamiento que, por lo tanto, no puede ser reducido a la validez de las interpretaciones, sino que apunta al carácter dinámico del propio pensamiento. Es en Platón, a juicio de Deleuze, donde comienza a borrarse esta capacidad creativa del pensamiento, para instaurar la imagen de un pensamiento bueno por naturaleza y, por ende, orientado de suyo a la verdad que sólo por un extravío accidental ha errado o ha olvidado su correlación *formal* con las cosas. Así, pues, “la *toma* de una decisión” donde se apoya el motivo último del platonismo no puede referirse a un hecho concreto, a una elección determinada, sino más bien a que en el “texto Platón” ocurre una inclinación completa de la filosofía respecto a la naturaleza del encuentro, respecto al papel de la violencia de los signos en el pensamiento. La «buena voluntad» del filósofo donde se apoya la búsqueda de la verdad y se aparta la fuerza que atraviesa el pensamiento es algo que el pensador o el filósofo «se otorga *a priori*»,<sup>274</sup> es decir, la precomprensión del pensamiento como algo dado y que, por lo tanto, sólo consistiría en

---

<sup>272</sup> DR, p.168; trad. cast. p. 198

<sup>273</sup> PS, p.124; trad. cast. p.185

<sup>274</sup> PS, p.115; trad. cast. p.177.

reorientar o en «volver hacia»<sup>275</sup> la verdad olvidada no es una cuestión particular, no es motivo de elección entre alternativas concretas, pues ocurre, por así decirlo, al margen de cada caso concreto donde se experimenta, precisamente, sólo tiene lugar *a priori*. De modo que el tema del olvido inmemorial se inscribe en el contexto de la irrupción de los signos como el descubrimiento del encuentro o de *la pasión del pensamiento*; como aquello revela la naturaleza de lo problemático como aquello que ha de ser de suyo interpretado y no ya como lo que ha de ser resuelto *a posteriori*.

«Lo que fuerza a pensar, es el signo. El signo es el objeto de un encuentro; pero es precisamente la contingencia del encuentro lo que garantiza la necesidad de lo que da qué pensar. El acto de pensar no se deriva de una simple posibilidad natural. Es, por el contrario, la única creación verdadera. La creación es la génesis del acto de pensar en el propio pensamiento. Sin embargo, esta génesis implica algo que violenta el pensamiento, que lo arranca de su estupor natural, de sus posibilidades meramente abstractas. Pensar es siempre interpretar, es decir, explicar, desarrollar, descifrar, traducir un signo. Traducir, descifrar, desarrollar son las formas de la creación pura. No hay más significaciones explícitas que las ideas claras. Sólo hay sentidos implicados en signos; y si el pensamiento tiene el poder de explicar el signo, de desarrollarlo en una Idea, es porque la Idea está ya en este caso en el signo, en estado envuelto y enrollado, en el estado oscuro de lo que fuerza a pensar.»<sup>276</sup>

El encuentro es definido por su carácter contingente, pero eso no quiere decir que el lugar que ocupa el mismo en el pensamiento sea el de un elemento accesorio, el de un componente empírico. Es interesante destacar el esfuerzo de Deleuze por evitar el equívoco de tomar esta contingencia en el marco de la particularidad, pues el «encuentro garantiza la necesidad de lo que da qué pensar», no lo imprevisto del accidente, sino la

---

<sup>275</sup> «Si «se tourner vers...» est le mouvement de la pensée vers le vrai, comment le vrai ne se tournerait-il pas aussi vers la pensée?» *QPB?*, p.40; trad. cast. p.42

<sup>276</sup> «Ce qui force à penser, c'est le signe. Le signe est l'objet d'une rencontre; mais 'est précisément la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle donne à penser. L'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle. Il est, au contraire, la seule création véritable. La création, c'est la genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même. Or cette genèse implique quelque chose qui fait violence à la pensée, qui l'arrache à sa stupeur naturelle, à ses possibilités seulement abstraites. Penser, c'est toujours interpréter, c'est-à-dire expliquer, développer, déchiffrer, traduire un signe. Traduire, déchiffrer, développer sont la forme de la création pure. Il n'y a pas plus de significations explicites que d'idées claires.. Il n'y a que des sens impliqués dans de signes; et si la pensée a le pouvoir d'expliquer le signe, de le développer dans une Idée, c'est parce que l'Idée est déjà là dans le signe, à l'état enveloppé et enroulé, dans l'état obscur de ce qui force à penser.» *PS*, pp.118 y 119; trad. cast. pp.180 y 181

espontaneidad de lo fortuito como elemento inherente al «acto de pensar». Si el signo ha de ser interpretado es en este sentido de pertenencia al ejercicio del pensamiento que hace que pase a su interior como aquello que lo empuja, que «lo fuerza a pensar». El encuentro con el signo es calificado por los infinitivos «traducir», «descifrar» o «desarrollar» a los que Deleuze añade el complemento de *«formas de la creación pura»*, por lo que el lugar del signo no puede, por decirlo así, estar ubicado fuera del pensamiento, en una relación extrínseca de “reconocimiento” con una cosa en particular. Si el signo llega a forzar el pensamiento, si puede ser considerado como «el objeto del encuentro» que padece el pensamiento, como *la pasión del pensamiento*, es precisamente porque constituye el aspecto dinámico de la actividad *pura* del pensamiento y no su condición adyacente: «El acto de pensar no se deriva de una simple posibilidad natural». De modo que la *contingencia* deja de ser atribuida a la receptividad del “mundo sensible”, para convertirse en condición *sine qua non* del pensamiento.

\* \* \*

Ahora bien, si Deleuze puede decir que con Platón «había sido tomada una decisión filosófica de la mayor importancia»<sup>277</sup> es quizá en este sentido que implica la definición de la actividad del pensamiento para descubrir así «la motivación oculta del platonismo». Parece plausible leer entonces esta acotación de índole práctica sin dejarse llevar por la falsa impresión de que la fórmula “toma de decisión” es algo que sólo atañe a los filósofos, a aquellos que se dedican a “hacer” filosofía, en lugar, precisamente, de concernir a eso buenamente quiera decir “hacer” filosofía. Es quizá por ello que el apéndice de “Platon et le simulacre” indica que Platón llega a fundar todo el terreno de la filosofía,<sup>278</sup> pues condiciona ese “hacer” filosofía en su “toma de decisión.” Ésta, como hemos visto ya, podríamos decir que pasa por establecer una imagen del pensamiento, por declinar toda la potencia del signo en la estabilidad de un presupuesto significativo para condicionar la *interpretación* de todo lo que *es* según la figura del Modelo; relegando con ello «al océano sin fondo» *la potencia del simulacro, de «toda cosa, animal o ser» de devenir signo*.

Es en *Différence et répétition* donde tras considerar, hacia el final del capítulo II “La répétition pour elle-même”, que esta “decisión” platónica «en su estado más puro es una visión moral del mundo», que Deleuze pasa a exponer los ocho postulados que

---

<sup>277</sup> DR, pp.166; trad. cast. p.197

<sup>278</sup> «Le platonisme fonde ainsi tout le domaine que la philosophie reconnaîtra comme sien.» LS, p. 298; trad. cast. p.301

componente la imagen del pensamiento. Este tercer capítulo del “método del pensamiento” incluye, como dijimos antes, el texto de la *Republica*, el cual además había formado parte a su vez de los argumentos de la conclusión de *Proust et les signes*, que llevaba ya, no por casualidad, como título el mismo epígrafe; a saber, “L’image de la pensée”. De modo que no conviene minimizar el vínculo entre el tema de la “decisión” y el problema de la “imagen del pensamiento”, pues apunta al encuentro como la forma pura del mismo.

En este contexto, el ejercicio platónico de recuperar del olvido “inmemorial” las determinaciones esenciales que configuran la Idea, o la Forma de las cosas, tiene un lugar destacado entre el cuarto y el quinto postulado “de la imagen del pensamiento”; precisamente, en la sección que Deleuze encabeza con una «teoría diferencial de las facultades» y que concluye con «pensar: su génesis en el pensamiento», pues esta especie de “ambigüedad del platonismo” —nombre que recibe en la tabla de contenidos los desarrollos en torno a la memoria platónica— supone el análisis de la pérdida de la naturaleza del problema como encuentro con el pensamiento. Así, la reminiscencia, en tanto parte del desarrollo donde interviene el mito como complemento del método de selección desplegado por la división, conlleva aún el destello de la potencia del encuentro, al implicar en su movimiento retrospectivo hacia el pasado arcaico de la Idea, hacia el presente imperecedero de lo *intelligible*, el dominio precedente donde las cosas vienen dadas bajo la fuerza del signo antes que sobre el límite y la forma de la significación. Y sin embargo, ¿Platón no deja de ser «el gran ambivalente» para Deleuze? Su ambigüedad sólo puede responder al papel jugado por el encuentro. El signo cristaliza la fuerza del encuentro, pero en la reminiscencia platónica esta potencia queda neutralizada como una cualidad que ha de ser traída a la presencia. Así pues, la posibilidad de interpretar las cosas como un signo, como un nudo de fuerzas que es necesario leer y desenredar, queda ensombrecida en Platón por el ejercicio de una memoria ideal, donde tan sólo cabe leer, por así decirlo, en la piel de las cosas la sombra de la *forma*, de la cualidad que nunca podrán llegar a *ser...*, ni *ser* valerosas, ni *ser* bellas, ni *ser* amadas por “sí mismas”. La complejidad que conforma el signo revela entonces la naturaleza problemática de las cosas a la vez que expresa una composición *anterior, un pasado puro*, donde no hay ni armonía ni parámetros previos que determinen, o predeterminen, cualitativamente su devenir como puntos privilegiados que detengan el movimiento: «Entonces, lo que le parecía a Platón que no era más que un efecto estéril, revela en sí la inalterabilidad de las máscaras, la impassibilidad de los signos.»<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> «Dans l'éternel retour il faut passer par le contenu manifeste, mais seulement pour atteindre au contenu latent situé mille pieds en dessous (caverne derrière toute caverne...) Alors, ce qui paraissait à Platon n'être qu'un effet stérile révèle en soi l'inaltérabilité des masques, l'impassibilité des signes.» *LS*, p.305; trad. cast. p.307

Mas la reminiscencia inhibe esta posibilidad desenfrenada, este «devenir loco», al remitir la lectura del signo, todo el carácter problemático de las cosas, al mundo cerrado de las cualidades “significadas” en la Idea. El signo connota así la condición *pura* del acto mismo del pensamiento, la inmanencia del encuentro, pero la imagen moral, la imagen dogmática del mismo obvia esta potencia y remite el signo a la significación, como el problema a las respuestas predeterminadas en la opinión. La imagen dogmática pretende un objeto trascendente para el pensamiento y arremete contra la *doxa*, pero ésta no es su rival, sino su principal aliado, pues, y como muestra Deleuze, la opinión ofrece las líneas esenciales para configurar lo problemático bajo el modelo de un error que ha de resolverse a partir de premisas y principios concomitantes a lo comúnmente aceptado: *buen sentido y sentido común*. De ahí la importancia de que en esta lectura del platonismo se nos recuerde «que Platón define la dialéctica como procediendo por «problemas»»<sup>280</sup> y que el problema y la pregunta, el complejo que constituyen, «representa en la dialéctica platónica un papel esencial» equiparable –aunque ahora no podremos abordar la comparación para no desviar nuestra argumentación– al de «la importancia de lo negativo en la dialéctica hegeliana».<sup>281</sup> Así, pues, la referencia a la cuestión del problema no es circunstancial en la lectura de la «inversión del platonismo», debido a que en la interpretación de Deleuze descubre la función esencial del mito como la estructura interrogativa por excelencia, pues permite plantear los problemas o las diferentes tentativas respecto a determinada cualidad, respecto al valor significativo que esbozan como alternativas o pretensiones más o menos legítimas y, a su vez, marcar la prueba y el límite donde el significado se muestra inalcanzable, enigmático, misterioso. Éste es el sentido de que el mito releve a la división, pues recoge toda la potencia discriminadora de la selección:

---

<sup>280</sup> DR, p.69, trad. cast. p.111

<sup>281</sup> Deleuze fundamenta su crítica a la dialéctica hegeliana en la enorme distancia del proceso abstracto de negación, la *mediación* que se impone sobre lo *inmediato* del encuentro, respecto a la realidad. En *Différence et répétition*, donde el autor francés sistematiza la mayor parte de los argumentos contra la dialéctica idealista desde la perspectiva problemática de la Idea, de la pregunta lanzada por el platonismo bajo la forma *qué es...* en la ironía socrática y que, como decíamos en nuestro texto, descubriría la naturaleza interrogativa o cuestionante de «cada cosa, animal o ser», refiriéndose al carácter semiótico que descubría la propia pregunta. Para Deleuze, si Hegel logra “revocar” la distancia entre el “mundo de la apariencia” y el “mundo de la esencia” es debido a que desatiende a este sentido «propedeútico» de la dialéctica y que abriría otras cuestiones del tipo cómo, cuándo o en qué casos que apuntan hacia la naturaleza del acontecimiento. Hegel, en la interpretación de Deleuze, tan sólo «es la culminación de una larga tradición que tomó en serio la pregunta ¿qué es?, y que se sirvió de ella para determinar la idea como esencia, pero que de ese modo, sustituyó con lo negativo la naturaleza de lo problemático.» Y continúa: «Ese fue el resultado de una desnaturalización de la dialéctica. Y cuántos prejuicios teológicos hay en esa historia, pues ¿¿qué es?», es siempre Dios, como lugar de combinatoria de los predicados abstractos.» DR, p.243; trad. cast. p.285

«[...] la prueba peligrosa, sin hilo sin red. Pues según la costumbre antigua, la del mito y la epopeya, los falsos pretendientes deben morir.»<sup>282</sup>

Comprendemos ahora la idea que Deleuze repite constantemente en aquellos pasajes sobre la inversión cuando afirma que la división es «la verdadera unidad de la dialéctica y de la mitología»,<sup>283</sup> ya que ambas, el juego de preguntas y respuestas en el diálogo y el relato de un tiempo anterior, suponen el carácter problemático que está a la base del método de selección; a saber, que «la estructura problemática forma parte de los objetos y permite captarlos como signos, así como la instancia cuestionante o problematizante forma parte del conocimiento y permite captar su positividad en el acto de aprender.»<sup>284</sup> Por este motivo que Deleuze, cuando expone el tema de la «inversión del platonismo», se vea obligado a mencionar la diferencia de planteamiento que despliega la dialéctica en *El Sofista*. Tanto en “Platon et le simulacre” como en las páginas de *Différence et répétition* donde aborda la naturaleza del simulacro, se justifica la ausencia de la prueba del mito en la captura del sofista por medio de la necesidad de tematizar la propia definición de lo problemático, de esclarecer o verbalizar las lindes del problema como una noción ontológicamente relevante, como una cuestión, valga la redundancia, independiente del esquema o el imaginario del «sentido común» que considera el problema como un error de la percepción, un desatino o un desvarío momentáneo del conocimiento. El ejemplo que siempre cita Deleuze en aquellos pliegos es preciso y esclarecedor: por allí viene Teodoro, cuando es Teeteto el que pasa. Desde la perspectiva del reconocimiento el problema no es más que un error accidental, una falta circunstancial que se puede corregir. Pero lo que pone de manifiesto el *Sofista* es que si hay cosas que se confunden como «perro y lobo», si hacía el final de la división, del proceso de selección, no hay elementos suficientes para diferenciar al sofista de Sócrates, es precisamente porque todas las cosas y todos los seres comparten en última instancia esta porosidad de lo problemático, este plano donde todas las significaciones están en cuestión, todos los valores de partida se tambalean sin el círculo del mito, sin el regreso, por decirlo así, a un *semantema originario*. Es por este motivo que Deleuze puede hacer extensible sin cortapisas la definición del simulacro:

---

<sup>282</sup> «Il s'agit de faire la différence: donc opérer dans les profondeurs de l'immédiat, la dialectique de l'immédiat, l'éprouve dangereuse, sans fil et sans filet. Car d'après la coutume antique, celle du mythe et de l'épopée, les faux prétendants doivent mourir.» DR, p.85; trad. cast. 107

<sup>283</sup> «La division est al véritable unité de la dialectique et de la mythologie, du mythe comme fondation, et du logos comme λόγος τομεύς» DR, pp.86 y 87; trad. cast. p.109

<sup>284</sup> DR, p.89; trad. cast. p.112

«La cosa es el simulacro mismo, el simulacro es la forma superior y lo difícil para toda cosa es alcanzar su propio simulacro, su estado de signo en la coherencia del eterno retorno.»<sup>285</sup>

En esta definición los términos quedan revertidos, ahora son las cosas —en general, casi en función de término técnico como condición de posibilidad real de las mismas— las que son definidas como el simulacro y no al contrario. El problema descubre la naturaleza de simulacro, de eterna o constante indefinición de las cosas, la vaguedad de las copias y de la relatividad de los Modelos. Es en este sentido que Deleuze puede hilar la argumentación que compara al sofista con lo problemático, el problema con el simulacro, el simulacro con el sofista o el sofista con el descubrimiento de la *fragilidad* de la acción de la Idea, la arbitraria, por “decisiva”, dualidad entre las copias y las Ideas, el hallazgo de la “caída de los ídolos”: «El propio sofista es el ser del simulacro».<sup>286</sup> De modo, podríamos pensar, que si la muerte de Sócrates tiene todo que ver con que seamos incapaces de distinguir al filósofo del sofista y así librarle de las acusaciones de Meleto, entonces el final del *Fedón*, la muerte del filósofo por la cicuta, simboliza o representa —aunque ninguna de las dos expresiones es del todo atinada— el final de los *ídolos*, la imposibilidad de distinguir la copia del simulacro, de hacer valer, en definitiva, las Ideas o los Modelos como reglas o como criterio de nuestras acciones. Quizá por eso en ningún otro *Diálogo* sea más necesario el mito de la inmortalidad, el debate entre los amigos de Sócrates —recuérdese que Platón estaba ausente, enorme recurso a la distancia en el relato— acerca de la reminiscencia como si más que nunca fuera necesario traer a escena o hacer patente de nuevo la regla viva del original, de lo Mismo y lo Semejante. *El Sofista*, en cambio, pone de manifiesto la irreductibilidad de todas las cosas en su carácter problemático, la necesidad de ser interpretadas sin criterio ni regla que las guíe o las dote de un valor preestablecido, por eso que en cada jugada del sofista, por decirlo así, sea preciso encontrar, también desconfiar, el significado del *lógos*, pues la “contradicción” es siempre su mejor ardid. El *Fedón*, como el *Fedro* con la reminiscencia, en cambio, requiere de la *metempsychosis* para restablecer el orden, para recuperar el peso significativo de nuestras acciones, para asegurar la *anterioridad* del Modelo que nos permita, como a Sócrates, salvar la vida. Quizá no es casualidad que en la puesta en escena de los *Diálogos* el *Fedón* se ubique como después de *El Sofista*, pues la conversación

---

<sup>285</sup> «La chose est le simulacre même, le simulacre est la forme supérieure, et le difficile pour toute chose est d'atteindre à son propre simulacre, à son état designe dans la cohérence de l'éternel retour.» DR, p.93; trad. cast. p. 116

<sup>286</sup> LS, p.295; trad. cast. 298



con el extranjero transcurra durante la jornada siguiente a aquella en que Sócrates fue a escuchar la acusación de Meleto. De modo que hay un hilo narrativo que engarza la necesidad de distinguir o seleccionar “al perro del lobo”, al filósofo del sofista, con la urgencia de resolver favorablemente la cuestión acerca –por expresarlo de manera sintética a pesar de los riesgos de los anacronismos o imprecisiones técnicas– de la inmortalidad del alma. Es, en este sentido, que hay una relación entre la ausencia de determinaciones o cualificaciones previas y la necesidad imperiosa de restablecer, de “recordar”, el criterio de la Idea.

### La imagen (moral) del pensamiento. Parte tercera

Cuando Deleuze hace extensible esta problemática de la ausencia de regla, de *lógos*, a todas las cosas a través del simulacro, en la naturaleza escurridiza del sofista, «ni blando ni duro», insiste en remarcar que es precisamente en este punto donde el mismo Platón ofrece la llave para revertir la situación, para invertir o poner patas arriba la distinción entre un “mundo de las apariencias” y un “mundo de las esencias”, en tanto que desbarata o hace innecesaria tal dualidad, pues el simulacro reina entonces por doquier. De ahí que Deleuze pueda ofrecer la fórmula resumida para la definición de la inversión del platonismo como la tarea de «mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias.»<sup>287</sup> Y esta especie de “apología” del simulacro, que hunde sus raíces en el mismo platonismo, tiene todo que ver con que «el motivo de la teoría de las Ideas deba ser buscado por el lado de una *voluntad* de seleccionar, de escoger.» Pero también, y de modo más general, con aquella sospecha que apuntaba Deleuze acerca de «una visión moral» que guiaba el método platónico. Y en efecto, si en el mismo platonismo, como decíamos *supra*, se descubre la posibilidad de la inversión es hacia «el final de *El Sofista*», pues éste contiene «la aventura más extraordinaria del platonismo: a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo.»<sup>288</sup>

Es, precisamente, en este extremo, en este «punto en donde ya no podemos distinguir al sofista del propio Sócrates», en el momento donde “fulgura” la ausencia de una

---

<sup>287</sup> *LS*, p.295; trad. cast. p.298

<sup>288</sup> *Ibid.*

regla para hacer valer unas u otras cualidades, donde con estrépito se rompe el criterio con que colmar de significado nuestras acciones donde reside la toma de *una decisión filosófica de la mayor importancia* por parte Platón; a saber, y en palabras del propio Deleuze: «la de subordinar la diferencia a las potencias de lo Mismo y de lo Semejante supuestos como iniciales, la de declarar la diferencia impensable en sí misma, y de remitirla, a ella y a los simulacros, al océano sin fondo.»<sup>289</sup>

Así pues, la diferencia como *lo impensable*. La decisión como estrategia de tipo topológico que remite al «océano sin fondo». Profundicemos entonces un poco más. ¿Por qué puede decir Deleuze que esta decisión de apartar la diferencia en Platón tiene un valor moral?, ¿por qué corresponde a una «visión moral del mundo»? ¿Cómo reconocer en “la captura” o en “la caza” del sofista este componente moral? ¿En qué sentido puede afirmarse que la *dihareisis*, como método que liga la dialéctica y el mito, tiene un carácter moral? En efecto, para poder abordar estas cuestiones es preciso volver una vez más sobre la distinción platónica entre esencia y apariencia y cómo se distribuye ésta según el ejercicio de la división que reparte, por decirlo así, a uno y otro lado de la línea de lo necesario las “artes productivas” de las “artes adquisitivas”, la producción de la acción. Una distinción como ésta, que dispone el juego del diálogo entre la pareja *poiêsis* y *khrêsis*,<sup>290</sup> producción y acción respectivamente, dota a *nuestra* lectura contemporánea del platonismo de un valor, digámoslo así, mucho más sustancial que los clichés de índole divulgativa o escolar acerca de una especie de “teoría de las Ideas” donde Platón habría asentado su filosofía como un sistema perfectamente cerrado. Este canon del platonismo está enormemente extendido debido a nuestra visión moderna del mundo, a que seguramente somos menos clásicos de lo que pensamos, ya que dicho estereotipo responde a premisas donde puede reconocerse la precomprensión moderna que opone un saber teórico a un saber práctico. De modo que si la distinción entre esencia y apariencia tiene todo que ver con que en el platonismo vayan como fundidos en uno el arte de la producción (del hacedor de tal o cual utensilio, del productor de camas, del carpintero o del fabricante de zapatos) con el arte de la práctica, de la acción (del hacer tal o cual cosa, del descansar en el lecho, del andar sencillamente con este o aquel zapato) y, por ende, la necesidad de distinguir quién o cuándo permite que

---

<sup>289</sup> Ampliando esta nota ya recogida en páginas atrás: «C’est pourquoi il nous semblait que , avec Platon, une décision philosophique était prise, de la plus grande importance: celle de subordonner la différence aux puissances du Même et du Semblable supposées initiales, celle de déclarer la différence impensable en elle-même, et de la renvoyer, elle et les simulacres, à l’océan sans fond.» DR, p.166; trad. cast. p.197

<sup>290</sup> Esta argumentación, mejor, esta exposición es deudora de la lectura que José Luis Pardo realiza en *Esto no es música* del tema de la inversión del platonismo en Deleuze.

llegue a acontecer –y aunque esto que viene ahora sea una redundancia para cualquier vecino de Atenas– “verdaderamente” la *forma* de eso que se ha fabricado y de eso mismo que está siendo usado, puesto como en práctica, podríamos concluir, provisionalmente, que la “decisión” de colocar las Ideas del lado de la “adquisición”, de la práctica o del hacer tal o cual cosa nos sitúa ya sobre el terreno, por así decirlo, moral de la acción. Y, en gran medida no erraríamos si no fuera porque precisamente dijimos que la separación entre un conocimiento práctico y un conocimiento teórico –ya sólo que hayamos cambiado el término «saber» por «conocimiento» da cuenta de la distancia que hay respecto a la Atenas de Platón– corresponde a un tiempo moderno. Y sin embargo, y como decíamos, algo hay de acertado en colocar el tono moral de esta decisión sobre el ámbito de la acción como el dominio separado que reconoce la modernidad, pues si ampliamos ahora la perspectiva y recapitulamos sobre los pasajes donde Deleuze hace coincidir el *interés* o el *fin* del platonismo con una «visión del mundo» (nótese que hasta aquí en ningún caso se dice si hay una determinada visión del mundo, sino que al parafrasear al filósofo francés siempre se habla de una visión en términos generales) destacan las alusiones explícitas en el texto a una problemática que se prolonga hasta la modernidad. Por una parte, y como se recordará, el propio hecho de que el tema de la selección en el platonismo se presente como interpretación fuerte de la definición de la filosofía por parte de Nietzsche como «inversión del platonismo» da idea de la proyección moderna del tono o del problema moral. Pero además, la propuesta de inversión es distanciada por Deleuze de Kant y de Hegel, en quienes reconoce una especie de relevo respecto a Platón que no haría otra cosa que concluir aquella división entre “mundo de la apariencia” y “mundo de la esencia”. Pero también, y por otra parte, nos encontramos con las afirmaciones que recogen la idea que tiene Deleuze de la modernidad como recusación de esta diferencia entre esencia y apariencia, entre acción y producción, bien porque «definimos la modernidad como potencia del simulacro», bien porque «la tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento del platonismo».<sup>291</sup>

¿Cómo entender entonces el carácter moral del platonismo? ¿Por qué si en Kant y en Hegel, como figuras de la modernidad, puede reconocerse la continuación de aquella irreductibilidad entre esencia y apariencia cabe redefinir la modernidad como derrota del Modelo, como «potencia del simulacro», precisamente como la imposibilidad de distinguir entre la copia y la Idea, lo contingente de lo necesario, lo aparente de lo esencial? El motivo

---

<sup>291</sup> *LS*, p.306; trad. cast. 308 y también *DR*, p.82; trad. cast. p.104 donde Deleuze recoge esta definición de la filosofía: «La tâche de la philosophie moderne a été définie: renversement du platonisme. Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platoniciens n'est pas seulement inévitable, mais souhaitable.»

de esta moderna ambigüedad para parece estar en el cierre que Kant termina de armar en torno a la imagen del pensamiento. En este sentido Deleuze atribuye a Kant la posición aventajada de «estar bien armado para derribar la Imagen del pensamiento.»<sup>292</sup> Donde este privilegio es alcanzado por desplazar la noción de error que recubre la naturaleza del problema desde el platonismo y sustituirla por la de ilusión. El descubrimiento crítico de ilusiones internas a la razón, permite considerar la naturaleza del problema desde una perspectiva inmanente, desprendiéndose así de la transitividad a la que obligaba la consideración del encuentro como un *hecho* fortuito del pensamiento y el error como un mero accidente que ha de resolver, en tanto que es algo extrínseco al pensamiento. La ilusión se filtraba así hacia las condiciones de derecho del pensamiento, como la potencia o el problema por el que el pensamiento puede llegar a buscar «aventuras más extrañas o más comprometedoras»,<sup>293</sup> pero Kant, según la lectura de Deleuze, prefiere mantener la senda de la imagen del pensamiento haciendo que «la filosofía no pudiera ir más lejos ni en otras direcciones que el sentido común o «la razón popular común.»<sup>294</sup> La Crítica arrinconaba así la ilusión según el juego de los *intereses* de la razón, relegando aquellos “usos ilegítimos” donde supuestamente el pensamiento erraba según un orden o una ley natural que disponía en última instancia la primacía del interés práctico sobre el especulativo. De modo que la Crítica queda parcialmente inacabada, en la interpretación que Deleuze refiere a Nietzsche, al no someter a examen los valores establecidos y fundamentarse en las formas tradicionales en las que se expresa el pensamiento «Se advierte aquí hasta qué punto la Crítica kantiana es finalmente respetuosa: nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos; pues se supone que corresponden a intereses naturales de la razón ; sino que sólo se cuestiona el uso de las facultades que se declara legítimo o no, de acuerdo con tal o cual de esos intereses.»<sup>295</sup> Donde los valores, en la “crítica” de la imagen (moral) del pensamiento que está desgranando Deleuze han de ser entendidos en sentido laxo, no como este o aquel valor concreto, sino como la actividad de valorar en general y no el valor sobre el que se sopesa tal o cual acción; es decir, según la oposición nietzscheana que diferencia «la creación de valores nuevos y el reconocimiento de valores establecidos», ya que es este el contexto previo donde se integra la anotación a los “intereses” de Kant. De modo que la novedad de la creación se distingue por «solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento». Así, pues, la distancia existente entre mantener y establecer los valores y la creación de los mismos, es

---

<sup>292</sup> DR, p.178; trad. cast. p.211

<sup>293</sup> DR, p.176; trad. cast. p.209

<sup>294</sup> DR, p.178; trad. cast. p.211

<sup>295</sup> DR, p.179; trad. cast. p.212

una cuestión, como vimos en el capítulo II, que tiene que ver con «una diferencia formal y de naturaleza», con el descubrimiento de fuerzas innatas al pensamiento que lo atraviesan, por así decir, de parte a parte. Por eso que Deleuze pueda decir que Kant deja pasar la oportunidad de derribar la *imagen del pensamiento*, ya que aplaca todas estas fuerzas creativas del pensamiento al reducir el carácter innato de la ilusión bajo un *fin* que la trasciende y la ordena en usos: «*el interés práctico o moral.*»<sup>296</sup>

\* \* \*

No basta, pues, con asociar simplemente “la decisión tomada por Platón” con la determinación de inclinar la balanza hacia el lado de la acción, pues siendo así sería difícil entender el cambio de relevo entre Platón y Kant en lo que concierne a la imagen de la filosofía. De modo que es preciso leer la idea de una “*toma* de decisión” desde la perspectiva más amplia que apunta hacia el modo en que es delimitada esa pasión que atraviesa el pensamiento, hacia el modo en que las fuerzas del afuera son obviadas, olvidadas o simplemente “deslegitimadas”. Es por ello preciso comprender el sentido de aquella imagen por la que Platón al *tomar la decisión*, según Deleuze, coloca la diferencia «*en el océano sin fondo*», pues esta imagen es complementaria de aquella otra, también atribuida a Nietzsche como mentor de la “inversión”, de llevar «cada cosa, animal o ser» hasta «el estado del simulacro» como un sin fondo o una caverna dentro de otra caverna, como el *eco en las cavernas superpuestas*.<sup>297</sup>

Desde esta perspectiva «moral» tiene aquí un sentido marcadamente moderno, no por cuanto concierne sólo al ámbito de la acción, al dominio práctico del saber, sino por el hallazgo que Deleuze atribuye a Nietzsche de encontrar en dicho término un *interés* más profundo o un sentido más hondo al descubrir que más allá de las nociones concretas, supersticiones, abstracciones o generalizaciones particulares que pueda universalizar, la moral deja ver en sus raíces cierto valor genealógico donde reside la marca profunda de su importancia, donde moral cobra el sentido más general, más amplio, pero a su vez más

---

<sup>296</sup> DR, p.179; trad. cast. p.213

<sup>297</sup> «Chaque chose, animal ou être est porté à l'état de simulacre; alors le penseur de l'éternel retour, qui ne se laisse certes pas tirer hors de la caverne, mais qui trouverait plutôt une autre caverne au-delà, toujours une autre où s'enfouir, peut dire à bon droit qu'il est lui-même chargé de la forme supérieure de tout ce qui est, comme le poète, «chargé de l'humanité, des animaux même.» DR, pp.92 y 93; trad. cast. p.116 La imagen de una caverna dentro de otra caverna no es directamente atribuible a Deleuze, él mismo, en *Logique du sens* está entrecomillando el ejemplo cuando recurre a esta imagen para citar al pie el artículo de Foucault, “Nietzsche, Freud et Marx”, publicado en *Chaires de Royaumont*, a modo de actas del congreso organizado por Deleuze en la Abadía de Royaumont en julio de 1964, y donde éste expone el carácter de signo que atraviesa transversalmente estas tres filosofías de la sospecha para dibujar el carácter interpretativo que colma desde estos autores a la filosofía como su principal problema.

terrenal, más “arqueológico” que denota la implantación de *un modo o una forma de ser y de pensar*. Y es más, la visión moral del mundo en el tema de la inversión viene precedida, en la exposición que Deleuze realiza en el capítulo 3 de *Différence et répétition*, por la crítica a la «imagen dogmática del pensamiento». De ahí que debamos estar atentos a la lectura de aquella *imagen*, pues en ella se desvela que la «imagen dogmática u ortodoxa» del pensamiento, también llamada «imagen moral» en este capítulo, atañe a «los presupuestos más generales de la filosofía».<sup>298</sup> Es en este punto donde Deleuze reconoce, de la mano de Nietzsche, la naturaleza moral de estos presupuestos; donde estos se ofrecen como los puntos preestablecidos en el ejercicio del pensar predeterminando con ello cada uno de los movimientos del pensamiento que quedaría atrapado en el ir y venir de una supuesta «buena voluntad del pensador» hacia lo «Verdadero» como meta y tendencia de la «buena naturaleza del pensamiento». Se da entonces por supuesta una relación natural entre la verdad y el pensamiento donde nada escapa de aquella y donde nada le es ajeno a este. La verdad teje así la única relación del pensamiento, resultando así una única perspectiva unilateral del pensamiento, en lugar de atender a la multiplicidad de las fuerzas que lo atraviesan. Y no se trata de promover un relativismo moral, pues como vimos con Nietzsche la creación no es cosa de una sustitución “histórica” de los valores, sino que más bien estar atento al encuentro, a la naturaleza de signo de las cosas, conlleva devolver a la verdad el punto de vista como condición bajo la que aparece.<sup>299</sup> Se traba así un lazo donde nada es extraño, y el error o el problema tiene la forma de la verdad por lo que son considerados una semejanza exterior, un fallo en el juego del reconocimiento: comienza así el desprestigio moderno de la sensación, del antiguo “mundo sensible”. La verdad cristaliza entonces en valores totales y el pensamiento trabaja sobre la base de estos, sobre el presupuesto de la luz que ha de clarear las sombras. Nada es espontáneo entonces en esta supuesta relación original de la verdad y el pensar, nada escapa a la doctrina de la verdad: hay un Bien que asegura, como el Sol ilumina, esta *filia* del pensamiento *como amor a la verdad*.

Estas condiciones generales sobre las que se dibuja la imagen del pensamiento quedan concretadas en *Nietzsche et la philosophie* en «tres tesis esenciales»: el pensador tiende naturalmente hacia la verdad, ya que el pensamiento es concebido como una facultad más que como una capacidad; lo falso y el error son tan sólo desviaciones externas al

---

<sup>298</sup> DR, p. 173; trad. cast. p.205

<sup>299</sup> Escribe Deleuze en *Le pli* sobre el perspectivismo: «Le perspectivisme chez Leibniz, et aussi chez Nietzsche, chez William et chez Henry James, chez Whitehead, est bien un relativisme, mais ce n'est pas le relativisme qu'on croit. Ce n'est pas une variation de la vérité d'après le sujet, mais la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation.» P, p.27; trad. cast. p.31

pensamiento, efecto o sombra circunstancial y pasajera fuera del haz de luz universal de la verdad; y por último, el pensamiento se ejerce sobre la guía de un método para «pensar verdaderamente» o para «pensar bien».<sup>300</sup> La imagen dogmática del pensamiento complica así la verdad y el pensamiento en una relación abstracta, en una tendencia universal que permite a Deleuze en su “crítica al dogmatismo” desvelar con Nietzsche que bajo la forma de la verdad hay siempre un presupuesto, hay oculta, soterrada en *el subsuelo*, la malla de fuerzas de un valor y de un sentido que configuran la verdad como una entidad abstracta y el pensamiento como el ejercicio ordenado de una facultad. Así, la denominada imagen dogmática del pensamiento, el que se dé bajo una determinada forma, como *amor a la verdad*, conlleva el hallazgo en las páginas de *La genealogía de la moral* del carácter moral con que queda descrito lo verdadero «como un universal abstracto».<sup>301</sup> La «visión moral del mundo» y la «imagen dogmática» se tocan en este punto donde el concepto de lo verdadero tiene por objeto lo trascendente, donde la verdad es concebida bajo la determinación absoluta del Bien a partir, fundamentalmente, según en estas indagaciones “genealógicas”, de la aparición de la mala conciencia y del ideal ascético: «¿qué otra cosa que no fuese la Moral y el Bien consagraría el pensamiento a lo verdadero y lo verdadero al pensamiento...?»<sup>302</sup>

Por este motivo que cuando Deleuze alude a una decisión moral en Platón, todo parezca señalar hacia ese tipo de anterioridad al que sólo la genealogía es capaz de llegar y que supone como los modos y los presupuestos que nos damos en el pensamiento y que también son nuestros modos o predisposiciones *en el ser*, nuestros *modos de ser*. De ahí que, y a pesar de la distancia que hay técnicamente entre Platón y la modernidad, nuestro filósofo pueda reconocer el hilo rojo de la inversión de un extremo al otro de la historia (recuérdese aquello de «la historia del platonismo sólo tiene lugar una vez y como para siempre»), ya que en ella, o sobre la línea de ese hilo, vienen como a escribirse las notas comunes de esta composición o de este himno que hace de la moral la visión preponderante del mundo, introduciendo así la trascendencia en el corazón de la inmanencia. Por lo tanto, si en el platonismo como filosofía de los rivales, como dialéctica de la selección, puede hallarse una

<sup>300</sup> *NPh*, p.118; trad.cast., p.146

<sup>301</sup> *Ibid.* Asimismo, en *Proust et les signes* esta consideración de la verdad como algo abstracto y vacío señala hacia la inherente condición del pensamiento de violentarse *en* el encuentro; la necesidad, en definitiva, como aquello proveniente de la contingencia. Podemos leer en este sentido en el capítulo II, “Signe et vérité” de esta obra: «Le tort de la philosophie, c’est de présupposer en nous une bonne volonté de penser, un désir, un amour naturel du vrai. Aussi la philosophie n’arrive-t-elle qu’à des vérités abstraites, qui ne compromettent personne et ne bouleversent pas. [...] la vérité n’est jamais le produit d’une bonne volonté préalable, mais le résultat d’une violence dans la pensée. *PS*, p.24; trad. cast. p.24.

<sup>302</sup> *Ibid.*

motivación moral es en el sentido próximo al descubierto por la genealogía en Nietzsche; esto es, en tanto que en la decisión de dividir a un lado u otro las artes adquisitivas o productivas, en el procedimiento de selección de las copias y exclusión de los simulacros, subyace *de antemano* siempre un reparto en términos absolutos del significado de qué sea cada una de las artes, de las copias o de las acciones implicadas; se relacionan «las expresiones y las acciones con fines externos o trascendentes, en lugar de considerarlas en un plan de immanencia según su valor intrínseco»<sup>303</sup>; ¿qué es...? es la pregunta que lo copa todo; se hace entonces «de la vida algo que debe ser juzgado, medido, limitado, y del pensamiento, una medida, un límite, que se ejerce en nombre de los valores superiores –lo Divino, lo Verdadero, lo Bello, el Bien...».<sup>304</sup> De modo que todas las cosas –digamos: «cada cosa, animal o ser», tanto las cosas producidas como las empleadas o utilizadas, las que caen del lado de la producción como las que lo hacen del lado de la acción– quedan recogidas bajo el paraguas de la significación, y donde todas ellas –insistamos una vez más, tanto los resultados de la *lebrésis* como los de la *poiésis*–, a la sombra del valor cualitativo de la Idea, vienen predefinidas por su carácter semántico o por su pretensión de alcanzar una significación plena y totalizadora que necesariamente, por aquello del continuado fracaso de las tentativas o pretensiones, las trasciende desde el presente contingente de su acción, o *práxis*, hacia el presente eterno de la Idea. Y, en efecto, la definición de la “decisión platónica” como una cuestión moral, como ya hemos comentado, no atañe a una especie de caracterización del Modelo según una determinada nota o un determinado conjunto de notas morales, sino que apunta hacia la predisposición sobre la que se ejerce el juego de la división, hacia la predeterminación de la prueba donde las copias fracasan y los simulacros se escabullen del cedazo de la Idea o de la acción del Verbo en términos cualitativos; señala, decíamos, esta decisión hacia el terreno donde se lleva a cabo el reparto previo de una

---

<sup>303</sup> «C'est un trait fâcheux de l'esprit occidental, de rapporter les expressions et les actions à des fins extérieures ou transcendentes, au lieu de les estimer sur un plan d'immanence d'après leur valeur en soi.» *MP*, p.32; trad. cast. p.26

<sup>304</sup> Ampliando la cita: «Si l'on définit la métaphysique para la distinction de deux mondes, par l'opposition de l'essence et de l'apparence, du vrai et du faux, de l'intelligible et du sensible, il faut dire que Socrate invente la métaphysique: il fait de la vie quelque chose qui doit être jugé, mesuré limité, et de la pensée, une mesure, un limite, qui s'exerce au nom de valeurs supérieures –le Divin, le Vrai, le Beau, le Bien...» *N*, p. 21; trad. cast. pp.27 y 28. También podemos leer en este sentido en *NPh*: «Nietzsche reproche souvent à la connaissance sa prétention de s'opposer à la vie, de mesurer et de juger la vie, de se prendre elle-même pour fin. C'est sous cette forme déjà que le renversement socratique apparaît dans *L'Origine de la tragédie*. Et Nietzsche ne cessera pas de dire: simple moyen subordonné à la vie, la connaissance s'est érigée en fin, en juge, en instance suprême. [...] La connaissance s'oppose à la vie, mais parce qu'elle exprime une vie qui contredit la vie, une vie réactive qui trouve dans la connaissance elle-même un moyen de conserver et de faire triompher son type. (Ainsi la connaissance donne à la vie des lois qui la séparent de ce qu'elle peut, qui lui évitent d'agir et lui défendent d'agir, la maintenant dans le cadre étroit des réactions scientifiquement observables à peu près comme l'animal dans un jardin zoologique. Mais cette connaissance qui mesure, limite et modèle la vie, elle est faite tout entière elle-même sur le modèle d'une vie réactive, dans les limites d'une vie réactive.) *NPh*, p.114; ed.cast., p.141



imagen o premisa significativa del pensamiento y del ser que permite definir *lo que es* según el paradigma de la significación y donde todo pensamiento, así como toda ontología, queda delimitada como el esclarecimiento de cualquier posible equivoco sobre el mismo: *ante todo, decía el extranjero, conviene vivir en guardia acerca de las semejanzas.*<sup>305</sup>

Sin duda, todo parece indicar que Deleuze ha de referirse a algo distinto a la mera asignación de valores universales para las Ideas cuando habla de la “decisión de Platón” como de una «visión moral del mundo», pues cuando explicita esta tendencia moral en relación con la constitución de una «imagen dogmática u ortodoxa del pensamiento», durante el capítulo “La image de la pensée” de *Différence et répétition*, insiste siempre en que el papel de Platón en este punto es el de un precursor, el de quien establece el ámbito donde luego vendrá a desplegarse la representación, pues, según Deleuze, Platón «*prepara el mundo de la representación, realiza en él una primera distribución de elementos y recubre ya el ejercicio del pensamiento con una imagen dogmática que la presupone y la traiciona.*»<sup>306</sup> Dicho carácter preparatorio está en consonancia con aquello que, al hilo de una división cualitativa o selectiva, decía Deleuze acerca de que a Platón le correspondía *tomar la mayor decisión filosófica*. Y cabe recordar ahora, que el reconocimiento por parte del filósofo francés de que en Platón se teje ya una determinada imagen del mundo, *una imagen moral*, tiene todo que ver con lo que en los primeros capítulos de *Différence et répétition* se llama el «feliz momento griego», el punto donde la *diferencia* aún estaba como latente sobre la piel de las cosas, hasta la llegada de Platón, «*el gran ambivalente*», quien articula “una primera distribución de los elementos” de forma que la diferencia pueda ser *siempre* apartada, subsumida en los vértices de la noción de lo *mismo*. Por eso que cuando Deleuze afirma que el motivo último de la selección platónica reside en una «visión moral del mundo» haya como encontrado en la crítica aristotélica del incumplimiento formal, por parte del método de división, de la regla de un “término medio” presente en todo silogismo, el argumento donde apoyar precisamente su tesis moral sobre el tema de la inversión; ya que esta crítica, como venimos insistiendo, acierta a comprender que la selección desplegada por la división platónica responde sólo a una decisión práctica: «El simulacro debe ser exorcizado por razones morales, y por ello mismo, la diferencia, subordinada a los mismo y lo semejante.»<sup>307</sup> Es en este sentido de que Platón inicia una determinada imagen de lo que significa pensar, del modo en que nos damos el ser de *lo que es*, que Deleuze le atribuye la responsabilidad de haber tomado la “decisión de mayor importancia” para la entera filosofía y, por ende, el

<sup>305</sup> *Sofista*, 231b

<sup>306</sup> DR, pp.185 y 186; trad. cast. p.220

<sup>307</sup> DR, p.167; trad. cast. 197

mérito de haber fundado «así todo el ámbito que la filosofía reconoce como suyo».<sup>308</sup> Invertir el platonismo, pues, no puede ser en ningún caso la recusación de la dualidad “mundo de las esencias” y “mundo de las apariencias”, sino que ha de pasar por dar la vuelta a esta decisión, por derrumbar esa imagen moral que se ha constituido como modelo con el que orientarse en el pensamiento y que desde Platón, y en adelante, opera a partir de la asignación de unidades plenas, separadas y abstractas de significación: Platón tendrá «que inventar una trascendencia que se ejerza y esté *en* el propio campo de inmanencia: ése es el sentido de la teoría de las Ideas.»<sup>309</sup> Moral apunta así más allá del descubrimiento de la acción como dominio “esencial” sobre el que recae el peso de la Idea en el arte de la división, señala hacia esa especie de terreno previo, ese tipo de anterioridad más propia del método genealógico que descubre que por debajo de la selección se halla el paradigma de la significación como premisa del ser y del pensar. De ahí, en gran medida, que andada aquella “historia del platonismo” que desemboca en la modernidad, el paso entre el *ser* y el *deber ser* sea excesivamente corto para nuestras acciones.

\* \* \*

#### Cuarta parte: lenguaje y pensamiento o «el problema moral en los estoicos»

En efecto, que la cuestión moral, en el sentido que acabamos de exponer, pueda ser definida en relación a la significación, y de manera más general al problema del lenguaje, es uno de los puntos principales desarrollados por *Logique du sens*. Esta perspectiva que vincula el procedimiento de inversión del platonismo, en tanto decisión, con las aporías del lenguaje sirve a su vez para presentar una alternativa viable a una maniobra, la de la inversión, que a tenor de la definición dada por Deleuze no puede ser identificada con la «recusación» de las *diferencias* entre “mundos” (sensible e inteligible), pues ésta ha sido representada, según Deleuze, por la modernidad de Kant y de Hegel, al quedar localizado el problema de la “entera” filosofía —aquel dominio delimitado por el platonismo— dentro del ámbito o del *interés* “práctico” que delimita los *modos de ser, de pensar, de sentir, de experimentar, etc.* Todo parece dirigirnos, en definitiva, a la “toma de una decisión” que inclina la naturaleza del encuentro hacia el plano de la significación, imposibilitando con ello una experiencia del afuera libre de “dogmatismos” donde nuevos modos de sentir o de pensar puedan, simplemente, acaecer. Este predominio del modelo significativo bloquea así un

---

<sup>308</sup> *LS*, p. 298; trad. cast. p.301

<sup>309</sup> *CC*, p.171; trad. cast. p.190

acceso diferencial a la experiencia y a la experimentación del encuentro, a la par que supone una especie de injerencia en la propia interacción de los signos en tanto que estos cristalizan la violencia del afuera como, y por expresarlo de manera sintética, lo necesario contingente de todo pensamiento.<sup>310</sup> Éste es el motivo de que esta determinación de carácter moral para el problema de la filosofía no pueda ser considerada, a ojos de Deleuze, únicamente bajo el esquema moderno de subordinación entre ámbitos –la organización del dominio especulativo y práctico según una “arquitectura de la razón”– como si fueran esferas independientes entre sí, sino en la relación implícita entre el acto y el pensamiento; en la medida en que esta subordinación de fines o facultades supone una «voluntad del pensar», conlleva la «decisión premeditada» de considerar la filosofía y el pensamiento según una querencia hacia la verdad o según una voluntad del pensar hacia lo verdadero.<sup>311</sup> La cuestión práctica apunta hacia estos presupuestos que se inscriben como *a priori* en el pensamiento, que incluyen la acción siempre en el mismo a pesar de que desde una visión más abstracta se ofrezca siempre una imagen *a posteriori*: el pensamiento como reflexión. De modo que esta problemática situada en la raíz de la *praxis* encuentra en su relación con el lenguaje la perspectiva que permite a Deleuze considerar una alternativa diferente a la «recusación» como respuesta moderna a la inversión, en tanto que ésta, el procedimiento de «renversement», se ha desvelado en clave de un «motivo oculto», de un sentido o de una intencionalidad puramente electiva que implica «una visión moral del mundo».

Así, pues, la incorporación del lenguaje a la cuestión de “la toma de decisión” en el platonismo, al aspecto moral de la inversión, queda recogido en *Logique du sens* en las series inspiradas por la filosofía estoica. Esta relación podría entonces formularse de manera resumida, y siguiendo el título de una de aquellas series, como «el problema moral en los estoicos». De hecho es en buena medida, y a raíz del hallazgo de esta problemática en la citada obra, de lo que se nutre fundamentalmente la diferencia entre significación y sentido que atraviesa como diagonalmente, redundancias al margen, todo el aparato lógico de esta

<sup>310</sup> Acerca de la relación entre encuentro, signo y azar, véase el capítulo homónimo de la magnífica obra de François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, ed. 2004, pp.28-49; trad. cast. p.33-64.

<sup>311</sup> En las reediciones de *Proust et le signe*, Deleuze reserva la conclusión de la primera parte a “L'image de la pensée”, este mismo epígrafe encontrará continuidad en *Nietzsche et la philosophie* bajo el título “Nouvelle image de la pensée”, cabe destacar que todavía la imagen que se combate no es calificada de imagen dogmática. Citamos a continuación el texto de *Proust et le signe* de donde han sido robadas estas citas parciales: «Le philosophe présuppose volontiers que l'esprit en tant qu'esprit, le penserur en tant que penseur, veut le vrai, aime ou désire le vrai, cherche naturellement le vrai. Il s'accorde à l'avance une bonne volonté de penser; toute sa recherche, il la fonde sur une «décision préméditée». En découle la méthode à philosophie: d'un certain point de vue, la recherche de la vérité serait le plus naturel et le plus facile; il suffirait d'une décision, et d'une méthode capable de vaincre les influences extérieures qui détournent la pensée de sa vocation et lui font prendre le faux pour le vrai. Il s'agirait de découvrir et d'organiser les idées suivant un ordre qui serait celui de la pensée, comme autant de significations explicites ou de vérités formulées qui vendraient remplir la recherche et assurer l'accord entre les esprits.» *PS*, pp.115 y 116; trad. cast. p.177

especie de ontología del sentido. La importancia de este “problema moral” queda reflejada en la privilegiada posición expositiva que ocupa aquí la filosofía estoica, y de manera temática en el reconocimiento por parte de Deleuze desde el comienzo de la obra —desde la segunda serie o “des effets de surface”—, de la relevancia del pensamiento de la *stoa* para su propio proyecto filosófico al atribuir a los estoicos el mérito de ser aquellos que «llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical.»<sup>312</sup> Sin duda, este reconocimiento expreso sirve para dar cuenta, como decíamos, de la importancia de dicha escuela en el itinerario de la filosofía de la diferencia de nuestro autor, pero, y sobre todo, vincula el papel de los estoicos con la definición nietzscheana de la filosofía como procedimiento de inversión. En esta primera aproximación cabe subrayar que en su temprana alusión a la *stoa* Deleuze le conceda a ésta, al asignarle el primer lugar en aquella especie de “historia de la inversión”, una originalidad mayor que la del propio Nietzsche, quien, al fin y al cabo, es el responsable, por así decirlo, de registrar la expresión “inversión del platonismo” para definir su filosofía. Esta anterioridad, el que sean los estoicos los “primeros en llevar a cabo la gran inversión”, sería mal interpretada si se leyera únicamente de manera retrospectiva, como si se tratara de un antecedente del programa nietzscheano, pues para Deleuze esta «primera gran inversión» promovida por el estoicismo ha de suponer, no un momento anecdótico o circunstancial en aquella “historia menor de la filosofía” que combate el platonismo, sino más bien todo lo contrario, ya que es calificada, precisamente, como la «inversión radical» del mismo. Habida cuenta de esta importancia, la cuestión queda desplazada entonces hacia un nuevo intento de interpretar la noción de «renversement», hacia una nueva perspectiva desde donde leer de modo diferente este procedimiento. Este planteamiento, el hallazgo del “problema moral en los estoicos”, consiste necesariamente en ofrecer una alternativa al esquema significativo. Así, pues, nuestro interrogante pasa ahora por descubrir qué quiera decir aquello de una “inversión radical”, o lo que es lo mismo, por averiguar el modo en que los estoicos pueden, para Deleuze, conducir la “gran inversión” del platonismo. Mas, con todo lo dicho hasta aquí, esta pregunta sólo puede ser respondida desde la perspectiva que relaciona el lenguaje con lo que hemos llamado la “responsabilidad platónica” de «tomar la mayor decisión filosófica» y en este sentido, con la pregunta más amplia acerca de cómo alcanzar una evaluación inmanente, acerca de cómo definir el hecho irrevocable de decidir,<sup>313</sup> de

---

<sup>312</sup> LS, p.16; trad. cast. p.33

<sup>313</sup> Para aquellos lectores que juzguen que esta es una cuestión excesivamente moderna para los textos de Deleuze es preciso recordarles que el tema de la decisión ha de ser leído no sólo como la posibilidad misma de un juicio práctico sintético a priori y los problemas que entraña en la configuración de las facultades, sino que además éste es un tema, el carácter o la determinación de la decisión como elemento inextricable a toda

seleccionar o de valorar más allá del esquema de paradigmas, valores y “modelos” trascendentes cuando todos los *ídolos han caído*.

\* \* \*

Ahora bien, interrogarse por cuáles son las notas determinantes que definen la decisión es también abrir la pregunta acerca de la posibilidad misma de una filosofía práctica en todas sus derivas; esto es, también en sus implicaciones políticas. Es difícil, pues, aquilatar el papel jugado por el estoicismo en la que denominamos al comienzo de este trabajo “la filosofía de Gilles Deleuze” si no se considera su influencia desde una perspectiva práctica o *pragmática*, desde un punto de vista que englobe aquello que significa “tomar una decisión”.<sup>314</sup> Es sabido, pues, que la introducción de los estoicos en *Logique du sens* parte de la distinción entre dos entidades, los cuerpos y los «incorporarles». Y, sin embargo, esta dicotomía llega a alcanzar su mayor relevancia hacia al final de la obra, cuando se ponen en juego las conexiones entre el lenguaje y los cuerpos, cuando el lenguaje abre un ámbito de posibilidad para establecer una nueva filosofía práctica, cuando la ruptura con la significación posibilita un modo de decisión completamente revolucionario y comprobamos entonces cómo repercuten los acontecimientos en los cuerpos, cómo se

---

afirmación y acción, presente en los pasajes principales donde Nietzsche desarrolla la idea de eterno retorno de lo mismo. En “De la visión y el enigma”, como se recordará, el mordisco del pastor para liberarse de la serpiente que le asfixia simboliza el valor positivo de la decisión y libera la interpretación del ciclo de repeticiones físicas hacia una lectura diferencial del porvenir. Sería sumamente interesante leer la máxima del imperativo categórico, en lo que concierne a su condición de universalidad, de ley universal, en tanto que libera las acciones de su contenido concreto, motivaciones o intereses, ofreciendo así a las mismas una temporalidad que ya no es la de los presentes concretos donde tienen lugar sino que las proyecta en un futuro diferente, en un futuro donde ya no es posible la actualización, por decirlo así, de los personajes que la meten en escena, pues aquella condición de universalidad implica un desnivel insalvable entre la finitud del sujeto de la acción y la necesidad incondicional de la misma acción sujeta a imperativo, convertida en máxima y posteriormente en ley. De forma que ya no habría una subjetividad trascendental, sino una *praxis* trascendental, debido a que aquello que articularía el interés práctico de nuestras facultades no serían las formas a priori de la experiencia en la subjetividad, sino *las formas puras de la acción*.

<sup>314</sup> A este respecto cabe destacar la acogida que tuvo la revitalización por parte de Deleuze del estoicismo en el mundo académico francés de la época. Pierre Aubenque recoge la importancia de los trabajos de Deleuze en *logique du sens* cuando en la Historia de la filosofía, dirigida por François Châtelet, al hilo de la exposición de la lógica estoica cuando escribe fuertemente influenciado por el texto de Deleuze: «Así, la relación de antecedente a consecuente en la proposición que se llama impropriamente *condicional* (si *p*, *q*) no es una relación *real* de condicionante a condicionado; por ejemplo, de causa a efecto: puede ser tanto una relación de efecto a causa en la medida en que el efecto es el *signo* de la causa («si hay humo, hay fuego»). La lógica estoica, ciencia de los incorpóreos, despliega deliberadamente sus operaciones en la superficie del ser; lógica del sentido es una técnica de manipulación regulada de las proposiciones; permite moverse dentro de una totalidad máxima y homogénea que es el conjunto de las proposiciones que *exponen* el pasado, el presente y el futuro, sin que el paso lógico de una proposición a otra encubra una relación real de derivación: no sin motivo, G. Deleuze ha comparado recientemente este mundo hermético e irreal que es el universo estoico de las significaciones con los juegos lógicos, perfectamente coherentes en sus fantasmagoría, de *Alicia en el país de las maravillas*.» op., cit., trad. cast. Vidal Peral, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p.179

insertan, cómo interfieren o cómo «intervienen»<sup>315</sup> en el orden de las acciones y de las pasiones, en el terreno de la causalidad; allí, precisamente, donde han de negociarse las causas y los efectos que pueblan la *práxis*, allí, donde ha de tejerse un nuevo *éthos* para experimentar los acontecimientos de *una* vida. Tendríamos que leer, pues, del “revés” aquella lógica del sentido e ir desandando el camino que va del lenguaje hacia el proceso de selección que motiva en última instancia el platonismo. Desde el lenguaje hacia la decisión. Volver como *por el camino de Swann* que conduce del lenguaje hacia los signos, de los signos hacia la creación de mundos; en definitiva, de las palabras hacia las cosas, hacia la filosofía práctica.<sup>316</sup> Volver, sencillamente, hacia *una filosofía del acontecimiento*.

\* \* \*

Creemos que los estoicos desempeñan este importantísimo papel en “Deleuze y la filosofía”. Es más, si sobrevolamos por un momento la obra del autor francés, encontramos esta influencia en los análisis sobre la naturaleza del signo de *Mille Plateaux*, y más en particular, como el antecedente del *agenciamiento colectivo* en la cuarta meseta, “20 noviembre 1932, Postulats de la linguistique”. Sin adentrarnos ahora, por una cuestión de estrategia expositiva, en las problemáticas que allí se desarrollan, cabe señalar la prioridad del aspecto práctico o *pragmático* en la investigación del lenguaje y la perspectiva global o colectiva, política, desde el que es considerado “lo expresable” como componente de toda semiótica. De ahí la necesidad de detenernos a continuación en los páginas de *Logique du sens* donde la influencia de la escuela es más patente.

Sin ningún género de duda, el estoicismo, junto con Lewis Carroll, ocupa un lugar central en el corazón de la lógica del sentido. Pero la nueva perspectiva sobre el procedimiento de inversión, entendido como derrocamiento o crítica a una imagen conservadora del pensamiento, que ofrece el juego del lenguaje, aparece principalmente en la trilogía formada por las series decimoctava, decimonovena y vigésima de *Logique du sens*, tituladas, respectivamente, “des trois images de philosophes”, “de l’humour” y “sur le problème moral chez les stoïciens”. En estas series, y desde la dificultad de «encontrar un fundamento» para el lenguaje en torno a la significación y la designación,<sup>317</sup> donde se llega a

---

<sup>315</sup> Concepto desarrollado ampliamente en conexión con la definición de «agenciamiento» en *MP*, p.111; trad. cast. p. 92

<sup>316</sup> Escribían en un contexto similar años más tarde Deleuze y Guattari: «La linguistique n’est rien en dehors de la pragmatique (sémiotique ou politique) qui définit l’effectuation de la *condition* du langage et usage des éléments de la langue.» *MP*, p. 109; trad. cast. p.90

<sup>317</sup> En *Proust et les signes* Deleuze indica estas dos mitades del signo como los elementos del reconocimiento que dejarían al margen la naturaleza del encuentro con el signo: «Chaque signe a deux moitiés: il *désigne* un objet, il *signifie* quelque chose de différent. [...] Nous reconnaissons les choses, mais nous ne les connaissons jamais. Ce

esbozar incluso la problemática de los nombres en *Cratilo* (¿los nombres son signos artificiales o naturales?), Deleuze presenta el nexo entre una arista inaprehensible del lenguaje, la del sentido o la de “lo expresable”, y una alternativa, la del *humor* en tanto que «arte de las superficies»,<sup>318</sup> que habría de confrontarse con la “ironía” dialéctica, la cual representa, con su evocación a la «altura», la forma preponderante del pensamiento en la «imagen dogmática y ortodoxa» del mismo. Dicha imagen del pensamiento, como vimos, también era calificada como «moral», pues predisponía de manera *a priori* la filosofía según una «buena naturaleza» y una «buena voluntad» del pensamiento, que tan sólo podía provenir de la influencia de postulados o de presupuestos de tipo morales.<sup>319</sup> Y esto último no sólo por el hecho de darse este tipo de calificaciones para el movimiento del pensar, sino por la predisposición o la orientación que se establece para el mismo en un régimen de evaluación y legislación; porque la verdadera relevancia última del descubrimiento de “una imagen moral” para el pensamiento no reside en la denuncia de que tenga lugar la extraña atribución de que hay algo así como una buena o mala voluntad del pensamiento, sino en que se dé como forma de *iure* del mismo la valoración, la medida o el juicio como el único esquema posible para cualquiera de sus expresiones, sea esta la ciencia, el arte, la filosofía o, el más amplio, la *filía*.

¿Cuál es, pues, la distancia entre la ironía y el humor? ¿En qué consisten la diferencia entre estas dos imágenes de la filosofía cuando el platonismo y el estoicismo, cada una a su modo, suponen, por así decirlo, el escenario de la dialéctica? Comencemos, pues, por *la ironía*; la imagen a derrotar. Ésta conlleva para Deleuze no sólo un método, sino, insistamos en ello una vez más, un modo de predeterminar las posibles relaciones entre el pensamiento y lo problemático sobre las que se sustentan la cuestión de la “toma de decisión”. Dicha vinculación expresada como la disposición natural del pensamiento hacia la verdad, como vimos, implicaba la cuestión de fondo acerca de la determinación de la puesta en juego de un plano significativo sobre el que aplacar en última instancia la potencia del simulacro, la capacidad semiótica de todo *lo que es en tanto lo que es, en tanto «animal, cosa o ser», en tanto «algo»*.<sup>320</sup>

---

que le signe signifie, nous le confondons avec l'être ou l'objet qu'il désigne. Nous passons à côté de plus belles rencontres, nous nous dérobons aux impératifs qui en émanent: l'approfondissement des rencontres, nous avons préféré la facilité des reconnaissances.» *PS*, pp.37 y 38; trad. cast. 37 y 38. reconnaissances.» Veremos posteriormente por qué motivo reservamos la manifestación, la pregunta sobre *quién* habla.

<sup>318</sup> *LS*, p.158; trad. cast. p.167, cursiva nuestra.

<sup>319</sup> *Cf.*, *DR*, p.173; trad. cast. p.205

<sup>320</sup> La *etología*, dirá Deleuze, releva en este punto a la ontología. *SPP*, p.168; trad. cast. p.152

En este sentido es especialmente interesante subrayar la formulación de la dialéctica, y la imagen que despierta la ironía, en los términos de la pregunta *¿qué es...?* siguiendo los argumentos empleados por Deleuze ya que enlazan directamente este interrogante con la definición que da el pensador francés de lo problemático. La cuestión *¿qué es...?* tiene para Deleuze una función principalmente «propedéutica», pues su intención es la de aproximarnos al problema, a la naturaleza de lo problemático; esto es, acercarnos a la cuestión más amplia de que cada «cosa, animal o ser» pueda ser interpretado como signo o, si se prefiere, introducirnos en el *factum irrenunciable* de que hay cosas que «no invitan al pensamiento a examinarlas» y «otras que lo llevan a comprometerse por entero en ese examen». Antes de la respuesta, el pensamiento «experimenta el efecto violento de un signo» como aquello que le obliga seguir o a perseguir ese interrogante como «el sentido del signo».<sup>321</sup> En este contexto “problemático” Deleuze puede afirmar, en un texto paralelo de *Différence et répétition*, que la fórmula socrática *¿qué es...?*, «sólo anima los diálogos llamados aporéticos, es decir aquellos en que la misma forma de la pregunta hace caer en la contradicción y desembocar en el nihilismo».<sup>322</sup> Así pues, podríamos decir que cuando todas las tentativas para responder a la pregunta *¿qué es...?*, por ejemplo *¿qué es la valentía?*, fracasan, todas las cosas puestas en juego quedan desustanciadas y los interlocutores del diálogo asisten atónitos al momento en que comienza a desvanecerse todo aquello que dotaba de “sentido y valor”, precisamente de valor, a las acciones, por ejemplo, de Laques. Es por eso que puede hablarse de «nihilismo», pues estas acciones quedan como vacías, como en el vacío de aquello que no encuentra nada (*nihil*) con que llevarse a término o conclusión. Pero también esta imposibilidad de dar cuenta de los *eídes* particulares, de esta o de aquella Idea como ocurre en los denominados diálogos aporéticos, pone de manifiesto algo mucho más relevante, a saber, la irreducible distancia que hay entre, por así decirlo, la valentía en sí y los actos valerosos, la Idea como *es en sí misma* y las cosas particulares donde se encarna. Donde el carácter propedéutico de la pregunta *¿qué es...?* consiste justamente en introducirnos en esa otra cuestión, de un registro o de un nivel necesariamente diferente, que atañería al *ser* de la Idea, al *en sí mismo* que acompaña siempre a las preguntas de Sócrates y de sus interlocutores cuando se lanzan a la búsqueda de la belleza *en sí*, la valentía *en sí* o el amor *en sí*. Se abre entonces un terreno nuevo, un escenario completamente diferente al ejercicio de preguntas y respuestas donde se alternaban las diversas tentativas para capturar de forma concreta la esencia. Este fracaso permite, según Deleuze, desvelar

---

<sup>321</sup> «Il faut d'abord éprouver l'effet violent d'un signe, et que la pensée soit comme forcée de chercher le sens du signe.» *PS*, p.32; trad. cast. p.32

<sup>322</sup> *DR*, p.243; trad. cast. p.285



que la Idea va más allá de ser caracterizada como la esencia, la figura o la forma de las cosas del “mundo sensible” y que requiere, por lo tanto, ser pensada en sí misma, en su diferencia y no en su similitud respecto a las cosas, precisamente, en su *diferencia ontológica*. Y que, por lo tanto, si las cosas o las copias son pensadas respecto a la semejanza o la identidad, ha de corresponder para la Idea el que sea pensada desde un nuevo topos —esto es, sin obtener su determinación de los parámetros de lo óntico—, donde pueda hacer valer, por decirlo así, el “brillo” de la diferencia. Este nuevo espacio es para Deleuze «la región del problema en general»<sup>323</sup> o, de manera más técnica, el proceso de «*vice-diction*» donde la Idea es pensada como multiplicidad, donde «es lo inesencial lo que comprende lo esencial, solamente como *un caso*».<sup>324</sup> Por un lado la Idea evoca la esencia, la forma y la figura de todo aquello *que es*, de todo «animal, cosa o ser», pero de otro, la Idea en tanto tal, la Idea *en sí misma*, no permite ser reducida a la esencia, ofrece la resistencia de su *diferencia* a ser ontificada, a ser considerada como una cosa más entre las cosas; de ahí las dificultades tradicionales donde se asciende desde la Idea de hombre hacia una figura de la Idea de la Idea de hombre que a su vez remitiría a una nueva forma de la forma de aquella primera definición que se cuestiona *qué es* el hombre. La Idea es la diferencia, la distancia irrevocable entre aquello que pretende responder a la pregunta *¿qué es...?* y la propia pregunta. Hay todo un proceso de diferenciación entre el comienzo de la pregunta *¿qué es...?* y las reiteradas respuestas que intentan darle término. Por un lado la Idea es la esencia en tanto que referencia o regla de la semejanza, pero por el otro es el problema mismo, la dificultad insalvable de una *lógos* que no puede llegar a cumplirse jamás. La Idea es, en definitiva, el problema mismo, el problema como objeto propio del pensamiento y no lo externo o lo accidental al mismo. La clave del pensamiento está entonces en su potencia para generar problemas, no en su capacidad de ofrecer soluciones. Cada problema, decía Deleuze parafraseando a Bergson, tiene la solución que merece y, en este sentido, las soluciones siempre están dadas de antemano. La cuestión es ser capaces de pensar la Idea como lo problemático, el problema como el «objeto real» que empuja a pensar, que conmueve el pensamiento desde fuera igual

---

<sup>323</sup> DR, p.243; trad. cast. p.285

<sup>324</sup> «La question *Que-est-ce que?* préjuge de l’Idée comme simplicité de l’essence; il est forcé, dès lors, que l’essence, donc se contredise. Un tout autre procédé (tel qu’on le trouve esquissé dans la philosophie de Leibniz) doit être entièrement distingué de la contradiction: cette fois, c’est l’inessentiel qui comprend l’essentiel, et qui le comprend seulement *en cas*. La subsumption sous «de cas» forme un langage original des propriétés et événements. Nous devons appeler *vice-diction* ce procédé tout à fait différent de celui de la contradiction. Il consiste à parcourir l’Idée comme une multiplicité. La question n’est plus de savoir si l’Idée est une ou multiple, ou même les deux à la fois; «multiplicité», employé comme substantif, désigne un domaine où l’Idée, par elle-même, est beaucoup plus proche de l’accident que de l’essence abstraite, et ne peut être déterminée qu’avec les questions qui? comment? combien? où et quand? dans quel cas? — toutes formes qui en tracent les véritables coordonnées spatio-temporelles.» “La méthode de dramatisation”, hoy en *ID*, pp.133-134; trad. cast. 129

que la diana atrae al arquero: siempre en el exterior pero unidos por la línea invisible e inquebrantable que dibuja la flecha.<sup>325</sup> De ahí que existan para Deleuze otras preguntas además de la fórmula socrática *¿qué es...?* que permiten «determinar algo más importante relativo a la Idea».<sup>326</sup> Otros adverbios interrogativos vienen así a dibujar una dimensión diferente a la imagen constituida por la dialéctica donde la Idea sería ahora, en tanto problema, «lo divergente». *¿Quién?*, *¿cuánto?*, *¿cómo?*, *¿dónde?* o *¿cuándo?* abren un modo de preguntar que ya no se orienta a la búsqueda de la esencia, del Modelo. La Idea no deja de estar presente en ningún momento, pero ya no se trata, podríamos decir, de la Idea en tanto Arquetipo, sino de la Idea en cuanto *daguerrotipo*: proyección de los cuerpos sobre una superficie donde se revelan las diferencias. En este sentido podemos seguir a Deleuze cuando afirma que el problema o la Idea versa sobre lo inesencial:

«El problema, como objeto de la Idea, se encuentra del lado de los acontecimientos, de las afecciones, de los accidentes, más que de la esencia teorematizada. La Idea se desarrolla en los auxiliares, en los cuerpos de adjunción que miden su poder sintético. De tal modo que el dominio de la Idea es lo inesencial.»<sup>327</sup>

Es, pues, sobre cuestiones acerca del momento, del lugar, del modo y de otras tantas por el estilo que el problema aparece formulado de manera positiva. La ironía socrática cumple entonces su papel propedéutico, descubre un aspecto que ya no puede delimitarse según la relación interna de similitud con un Modelo y desvela el espacio por recorrer del problema, la hoja en blanco por escribir donde se van “actualizando o encarnando” cada uno de los interrogantes –*quién*, *cuánto*, *cómo*, *dónde* o *cuándo*– de una *disimilitud* o de una *desemejanza* “esencial”; a saber, la irreductible resistencia de la naturaleza del problema como objeto del pensamiento, de las Ideas, en tanto que éstas «son esencialmente problemáticas»,<sup>328</sup> de ser subsumidas bajo la lógica de la representación o de la significación.

\* \* \*

---

<sup>325</sup> En este sentido recuérdese el final de la vigésima serie, “Sur le problème moral chez les Stoïciens”, que vincula el ideal del sabio estoico con la filosofía Zen en el ejemplo del arquero. *LS*, pp.167-174; trad. cast. pp.176-181

<sup>326</sup> *ID*, p.127; trad. cast. p.135

<sup>327</sup> «L’idée n’est pas du tout l’essence. Le problème, en tant qu’objet de l’Idée, se trouve du côté des événements, des affections, des accidents plutôt que de l’essence théorématique. L’Idée se développe dans les auxiliaires, dans les corps d’adjonction qui mesurent son pouvoir synthétique. Si bien que le domaine de l’Idée, c’est l’inessentiel.» *DR*, pp.241 y 242; trad. cast. p.248

<sup>328</sup> *DR*, p.218; trad. cast. p.287

La «ironía» descubre la naturaleza del problema, pero la dialéctica de rivales lo reduce a una cuestión selectiva, a una cuestión en torno a la adecuación a un Modelo o «Esencia». La aporía o el problema que late en el fondo del interrogante *¿qué es...?* conforma el suelo sobre el que se apoya el carácter moral de la “decisión platónica”. Es como si la división y el mito estuvieran en los movimientos del diálogo para responder a la cuestión, pero en el fondo nosotros, al igual que los interlocutores de Sócrates, sentimos cómo continúa latiendo esa pregunta acerca de qué significa ser valiente como Laques o qué demonios quiere decir ser todavía ignorante como Clinias. Así, ante la significación como paradigma, surge como contrapartida el interrogante de si al omitir el lugar del significado será suficiente con la designación, con la única presencia de la corporalidad, del significante, para definir este nuevo dominio del signo y de su potencia. Es en la serie decimonovena o “de l’humour”, como apuntábamos unas líneas más arriba, donde aparece esta alternativa.<sup>329</sup> Allí, al hilo de la fundamentación del lenguaje, Deleuze lanza la pregunta ¿pueden los cuerpos dar razón del lenguaje?<sup>330</sup> Donde la cuestión planteada surge en contraposición a la trascendencia del “mundo inteligible” como esquema de la atribución de cualidades y predicados en toda proposición. Al “modelo” del significado se opone aparentemente el significante. Es como si la designación pasara hacia adelante y se ofreciera como la función principal en el teatro del lenguaje. Y sin embargo, lo especialmente relevante de esta alternativa no es que exista la posibilidad de trocar los “valores” trascendentes por unos u otros elementos particulares y concretos según el caso —ora la Virtud, ora la Valentía, ora el Amor, etc.—, sino el que el campo semiótico pueda ser reducido únicamente a una interpretación corporal, y no dinámica, atendiendo en exclusiva a las propiedades o determinaciones de la cosa en cuestión; obviando así que la opción de pensar los signos desde el significante es, al fin y al cabo, el reverso de aquella misma moneda donde los signos se “intercambiaban” según la “equivalencia” siempre abstracta —sólo puede ser tal para ser verdadera equiparación o igualdad— de su significado. Ambas alternativas están intrínsecamente relacionadas, hasta tal punto que si atendemos al ejemplo ofrecido por Deleuze veremos que la designación, como posibilidad de pensar los signos desde el significante, parece que en lugar de ser el resultado de la inversión sea más bien un complemento a la misma, pues su función se encuentra ya insertada en el propio movimiento del diálogo platónico. Así comprobamos que la dialéctica al intentar responder a la pregunta *¿qué es...?* las respuestas siempre se apoyan en «ejemplos», en este o en aquel

---

<sup>329</sup> Esta serie está estrechamente relacionada con la exposición inicial acerca de los tres aspectos del lenguaje — designación, significación y manifestación—, que desarrolla Deleuze en la tercera serie o “de la proposition”, pp. 22-35; trad. cast. pp.39-51.

<sup>330</sup> *LS*, p.159; trad. cast. p.168

caso concreto con que se intenta mostrar la valentía de Laques o el verdadero amor de Fedro. Tentativa donde el fracaso estaba inscrito de antemano por el desnivel existente entre la pregunta y la respuesta, pues la primera apuntaba a la «Esencia» y la segunda ofrecía, precisamente, lo inesencial, lo accidental y pasajero. Por eso, puede decir Deleuze en la mencionada serie: «Platón se reía de los que se contentaban con poner ejemplos, como mostrar, designar, en lugar de alcanzar las Esencias» Y continúa parafraseando a Platón: «No te pregunto quién es justo, sino qué es lo justo, etc.»<sup>331</sup> Hay, pues, cierta complicidad entre la significación y la designación. No se trata sólo de que el significado y el significante se complementen, sino que mientras la designación quede subsumida en el plano de lo significativo (“no quién es justo, sino qué es lo justo”) como el rasgo o el recurso de lo irrelevante o circunstancial, no puede alcanzarse a comprender nunca la dimensión que abre, cual una nueva ventana, en el viejo edificio de nuestro pensamiento.

Ahora, *el humor*, el uso de la paradoja por parte de los estoicos, explica Deleuze, se opone a la ironía socrática como el recurso o el planteamiento filosófico que deja entrever esta nueva dimensión derivada, en parte, del ejercicio previo de privilegiar la designación entre los diferentes aspectos del lenguaje. Así, en un primer momento, ésta sirve para desarticular «la falsa dualidad platónica esencia-ejemplo.» Y esto porque en la designación ya no tiene que darse la exigencia de semejanza interna con una Figura o Modelo trascendente, «tanto mejor si no hay, y no debe haber, semejanza entre lo que se muestra y lo que se nos preguntaba.»<sup>332</sup> La cuestión *¿qué es...?* queda inutilizada cuando prevalece la designación, pues ésta establece un restringidísimo modo de relación; a saber, que la atribución no se articula en función de *la universalidad y la generalidad* que podría subsumir un sinfín de casos simultáneamente, sino el que ésta haya de tener lugar, plena e independientemente, en el estrecho margen de *esto, aquello, aquello otro, esto de aquí o aquello de allí*. En síntesis, el que predomine el vínculo «de la proposición con un estado de cosas exterior (*datum*)»,<sup>333</sup> en tanto que éste es «*individuo*» De forma que la semejanza no pueda ser ya el criterio, debido a que falta, o a que se ha quebrado la simultaneidad que permitía a las copias y a las Ideas compartir, aunque fuera en distinto grado, una determinada cualidad. La relación de semejanza deja de tener valor como regla general desde el momento en que no hay, por decirlo así, varios “pretendientes”, varios casos que puedan ser “asumidos” o subsumidos por un determinado genero, sino que ahora se trata de *este* o

---

<sup>331</sup> *LS*, p. 160; trad. cast. p.169

<sup>332</sup> *Ídem*.

<sup>333</sup> *LS*, p.22; trad. cast. p.39

de *aquel* caso concreto, pero nunca, y he aquí lo más relevante, de *este* o de *aquel* a la vez, simultáneamente, sino que *este* y *aquel* van siempre *uno* detrás del *otro*, *uno* seguido del *otro*. Y a pesar de esta especie de cronología que engarza “cada” uno de los caso, existe como cierta yuxtaposición dada de antemano en la secuencia de los mismos que supone un exceso respecto a la simultaneidad “participativa” de las copias. La discontinuidad de lo designado impide así que lo particular quede atrapado en lo universal y el exceso de su infinita cadena que sea equiparado con un mero ejemplo, pues lo copa todo. En ningún caso, viene a decir Deleuze, se trata de ofrecer ejemplos, pues «para persuadir al espectador que no se trata de un simple «ejemplo», y que el problema de Platón está mal planteado, se imitará lo que se designa, se simulará, o bien se comerá o se romperá lo que se muestra.»<sup>334</sup> Y, en efecto, basta con poner en juego la semejanza como regla para cada caso de designación para comprobar que funciona, que en *este* caso particular la *mímesis* funciona, pues la relación de *similitud*<sup>335</sup> depende ahora de la *aproximación* con lo imitado, hasta el extremo donde el vínculo o el nexo entre la designación y lo designado llega a convertirse en una especie de propiedad interna de cada uno de los casos particulares: «La intuición designadora se expresa entonces bajo la forma: «es esto», «no es esto»...».<sup>336</sup> Así, el valor transitivo de la significación en la pregunta «¿qué es...?» deja paso a un modo sencillo, por la ausencia de complementos o componentes, de relación en el «*es esto*» o «*no es esto*», donde, y por decirlo así, toda el *ser* se inclina hacia lo designado en una intimidad que permite pasar de uno a otro sin mediación de denotación alguna. De ahí que a «la imitación» y a «la simulación» de lo designado le siga, en la citada enumeración, «el comer» y «el romper» como verbos que complementan el hecho de que la relación de semejanza haya pasado a ser meramente intransitiva, pues lo designado se ingiere o se destruye de forma que no queda nada fuera de la relación, de forma que el lenguaje no implica ya complemento de objeto alguno.

Al destacar esta especie de prioridad de la función deíctica sobre la capacidad denotativa del lenguaje se pone de manifiesto, en un primer momento, como decíamos

<sup>334</sup> LS, p.160; trad. cast. p.169

<sup>335</sup> Long explica, por ejemplo, como San Agustín en los *Principia dialecticae* define el principio de *similitudo* en el estoicismo a partir del análisis etimológico de las palabras. Long señala la vinculación casi onomatopéyica de los términos con las cosas nombradas o designadas que se produce al extender el análisis a los «sonidos primarios». Podemos añadir que en este sentido la similitud es se inscribe en la relación entre los cuerpos, entre las cuasas, que forman una cadena completa de acciones y de pasiones, donde los cuerpos, según la física estoica, se mezclan en la unidad del principio activo o *pneuma*. De ahí que no exista transición en la relación, pues al ser susceptible el lenguaje de ser considerado como un cuerpo, un «sonido primario», está ya desde el principio inmerso en las cosas, entre las cosas. Anthony A. Long, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p.135

<sup>336</sup> LS, p.22; trad. cast. p.39

anteriormente, el carácter físico o corporal de toda semiótica. Los ejemplos de estoicos y cínicos empleados por Deleuze en la citada serie dan buena cuenta de ello. Así, para ilustrar que en ningún caso con la designación lo que es sustituido es el “ejemplo”, sino el criterio de semejanza respecto al Modelo significado, en *Logique du sens* proliferan las paradojas estoicas y los pasajes como aquel donde se nos recuerda que para responder a la definición de «bípido implume» como significado de hombre según Platón, Diógenes el Cínico responde arrojándole un gallo desplumado.»<sup>337</sup> Y es particularmente interesante este «gallo desplumado» como respuesta deíctica al significado «bípido implume», porque permite ver, independientemente del éxito de semejante ocurrencia, que es completamente innecesaria la existencia de una relación de transitividad con lo definido (en este caso: «hombre»), que dote de valor a la definición empleada. Así, pues, se pone de manifiesto que la designación no sirve para ofrecer «ejemplos», no ofrece un muestrario de lo que podría ser la Idea o el Arquetipo de «hombre», esto vimos que era por sí mismo imposible. El fenómeno de deixis revela por lo tanto la autonomía o independencia de las propiedades de los cuerpos respecto a una significación trascendente y restablece su valor físico, “atómico”, como letras o huellas significativas. De ahí, también, que *este* «gallo desplumado» pueda definir a *este* «hombre», pues ambos comparten *aquellas* propiedades de «bípido» e «implume». Estas dos características que permiten aproximar hasta el extremo paradójico un «gallo desplumado» y un «hombre», convirtiendo la distancia entre ambos en algo indiferente o imperceptible, señalan el suelo donde se apoya toda designación. En la medida en que ésta rompe ahora la relación de semejanza, o sustituye en el orden del lenguaje el papel prioritario de la significación, los límites de las cosas del “mundo sensible” dejan de ser extrapolados o hipostasiados sobre el cristal de la esfera del “mundo inteligible”. De esta forma los criterios, las reglas o, sencillamente, la razón de ser de los mismos aparece inscrita en las determinaciones propias de lo sensible y no en ninguna otra cualidad que los trascienda.

En efecto, Deleuze es extremadamente cuidadoso cuando elige el comentado pasaje para oponer la designación y el ejemplo, pues si bien las implicaciones de una definición como la de «bípido implume» es próxima a los planteamientos del estoicismo, el fragmento y la originalidad de su respuesta pertenece a los cínicos,<sup>338</sup> más en concreto, como el mismo filósofo francés recoge, a Diógenes. Esta escuela próxima al estoicismo es citada en más de una ocasión en *Logique du sens*, pero siempre, o casi siempre, como complemento

---

<sup>337</sup> *LS*, p.159; trad. cast. p.168

<sup>338</sup> Así, por ejemplo, también aparece mencionado Antístenes en la serie 28 *Logique du sens*. Véase a este respecto la próxima nota 112 de este capítulo III

argumental de la exposición del asunto que estamos tratando de dilucidar aquí, y que hemos llamado, sirviéndonos de una expresión del propio Deleuze que da título a una de las series en revisión de comentario ahora, “el problema moral en los estoicos”. Asimismo la cuestión planteada acerca de la incorporación de la regla o del criterio para las cosas sensibles a través del primado de la designación es recogida, precisamente antes de la comparación con el ejemplo de «bípedo implume», también en la célebre paradoja de Crisipo: «Si dices carro, un carro pasa por tu boca.»<sup>339</sup> Fórmula que sintetiza el cambio de perspectiva respecto a la relación o la norma de semejanza, donde, como dijimos unas líneas más atrás, la distancia con lo designado ha quedado a tal extremo achatada que la imitación pasa a ser delimitada por la ausencia de transitividad de sus términos, donde no se requiere ahora complemento alguno que, en fin, la trascienda. De ahí esa especie de interioridad donde las palabras y las cosas comienzan a confundirse, aquella extraña intimidad entre ambas donde «si dices carro, un carro pasa por tu boca». Y sin embargo, hay algo de lo que nos alerta inmediatamente Deleuze cuando recoge esta fórmula. La cita de la paradoja de Crisipo no ha encontrado todavía en *Logique du sens* un punto y aparte, y podemos leer la acotación de «y no es ni mejor ni más cómodo que se trate de la Idea de carro.»<sup>340</sup> Sin duda cabe pensar, en una primera aproximación a esta acotación, que el matiz recogido expresa un argumento a favor de la designación al aparecer en el contexto de la pregunta por la posibilidad del lenguaje: «No se comprende —escribe Deleuze para introducir la cuestión—, sin embargo, por qué milagro las proposiciones podrían participar de las Ideas de un modo más seguro que los cuerpos que hablan o los cuerpos de los que se habla, a menos que las Ideas mismas no sean unos «nombres en sí»»<sup>341</sup> Desde esta perspectiva la aclaración respecto a la fórmula hipotética “Si dices A, sucede A” parece reforzar la posición aventajada de la designación respecto a la significación al explicitar que por difícil que resulte pasar como de la causa al efecto en la sentencia «si dices carro, un carro pasa por tu boca», tampoco parece nada fácil el tránsito directo hacia la Idea significada, en este caso, la Idea singular de «carro». Mas esta argumentación tiene una doble lectura, pues si así como puede reconocerse que «no es ni mejor ni más cómodo que se trate de la Idea», también puede considerarse que, en esta comparación entre el aspecto significativo del lenguaje y el designativo, el viaje trazado por la conjunción copulativa «ni...ni...» es de ida y vuelta, y que, por lo tanto, ambos aspectos, significación y designación, están al mismo nivel o a la par; precisamente porque «no es ni mejor ni más cómodo» el que se trate de lo

---

<sup>339</sup> *LS*, p.159; trad. cast. p.168

<sup>340</sup> *Ídem.*, (cursiva nuestra)

<sup>341</sup> *Ídem.*

designado, “*este* carro”, o el que sea lo significado lo que se ponga en valor, «la Idea de carro». Hay, pues, cierta reciprocidad en la comparación que permite recorrer la advertencia de Deleuze en ambos sentidos.

¿Cuál es entonces el riesgo latente en la ausencia de distancia entre el lenguaje y el mundo?, ¿dónde reside el peligro de perder la separación entre las palabras y las cosas? La designación, como acabamos de ver, muestra la capacidad de los cuerpos de significar, de ser indicio o signo de otra cosa.<sup>342</sup> Esta transformación hacia el plano del significante, el que los cuerpos puedan ser leídos o interpretados por sí mismos, en tanto que recogen determinadas propiedades que pueden ser a su vez susceptibles de compartirse con otros cuerpos o significantes, está sustentada en el carácter *sensible* del “mundo” al que corresponden. El significante, como vehículo de la designación, aparece precisamente en tanto que pertenece al “mundo sensible”, surge del recorte sobre todo aquello que llamamos, por ejemplo, lo audible, lo visible o lo tangible como si fuera una figura desprendida del cuerpo, en contraposición al significado que siempre ondea en lo *inteligible*. A diferencia de éste, el significante restaura el valor de los cuerpos en tanto que *esta* taza o *esta* pipa sirven para fumar o para beber en virtud de la oquedad de sus cuerpos, de la concavidad que duerme en su materia, y no requieren, por lo tanto, ni del significado de una taza en sí ni del de una pipa en sí para mostrarse como tales; de ahí que pueda

---

<sup>342</sup> Quizá pueda parecer antigua la dificultad que se apunta aquí, y sin embargo, tiene ecos profundamente contemporáneos. Este largo rodeo nos dispone ahora para comprender la importancia de semejante advertencia, a la par, que nos ha de permitir aquilatar con mayor precisión los motivos por los que Deleuze puede atribuir al estoicismo la responsabilidad de ofrecer un procedimiento de “inversión radical”. En la decimonovena serie, o “de l’humour”, de *Logique du sens*, donde han quedado centrados los últimos análisis de nuestro comentario, aparece explicitado el riesgo de considerar, por decirlo así, de modo absoluto (o *despótico*) el significante, cuando se afirma que el procedimiento de designación supone una especie de “precipitado descenso”, pues no hay transición alguna, hacia «el fondo de los cuerpos y el sin-fondo de sus mezclas, precisamente porque toda designación se prolonga en consumición, trituración y destrucción, sin que se pueda detener este movimiento». Es quizá por este fondo indiferenciado con el que Deleuze caracteriza el riesgo de considerar la designación como fundamento del lenguaje, que la Física estoica sirve a su vez para desarrollar el problema y buscar una salida. Así, pues, podemos pensar que en paralelo al despliegue del significante, la participación de todos los cuerpos en un único aliento o soplo (*pneuma*) original, donde vendrían a consumarse la mezcla de todas sus propiedades, sirve para ilustrar el vértigo que nos ofrecen las cosas cuando permiten pasar de uno a otro eslabón de la cadena del significante y éstos comienzan a intercambiarse libre e indistintamente sin atender al valor o al sentido que le daba su *uso* (quizá, sólo quizá, duerma aquí ya el germen del *fetichismo de la mercancía*), pertrechando con ello, por así decirlo, el mayor arte o la mayor *técnica de la mentira* (uno de los modos como Umberto Eco proponía definir las investigaciones de su *Tratado de semiótica general*). Y en efecto esta vinulación del antiguo estoicismo con las corrientes más contemporáneas de la filosofía, y de la filosofía del lenguaje, aparece en más de una ocasión explicitada en el itinerario de Deleuze, pero en ningún de los casos se trata de reducir a los presupuestos de la *phýsis* los problemas que, principalmente, la lingüística y el estructuralismo, surgido a su luz, ha desvelado en torno al significante, y sin embargo, más allá de la recensión obligada de los textos, no podemos dejar de perseguir el nexo que atraviesa como una flecha el tiempo entre ambas corrientes, a pesar, de que sean plantemamientos o perspectivas completamente diferentes.



escribirse «esto no es una pipa» bajo la representación plástica de la misma.<sup>343</sup> Es en este sentido que los cuerpos son sólo causas, causas de las acciones que habilitan o de las pasiones que sufren. Por eso que en el plano de la designación no haya como distancia entre decir «carro» y *este* o *aquel carro*, pues “este o aquel carro” con estas y aquellas propiedades no requiere de ninguna otra causa que lo trascienda para dotarlo de “significado”, sino que al permitir determinado *uso* significa directamente “tales y cuales acciones”, por eso que sea causa y significante al mismo tiempo; de forma que “si dices A, sucede A”, pues el plano del lenguaje y el de los cuerpos se han plegado en el significante como si la palabra (*lógos*) se hubiera vuelto reversible en la voz (*phoné*): «Si dices carro, un carro pasa por tu boca». Y sin embargo, nada parece impedir, o nada puede explicar en este registro, por qué no puedo beber en el hueco de una pipa o por qué no puedo fumar mi tabaco en una taza, ya que ambas propiedades parecen estar como predispuestas en la curva que dibujan ambos cuerpos o descansar, extendido sobre la línea recta del carro, convertirlo así en un lecho; ninguna nota física da cuenta de por qué hay siempre la posibilidad de desvirtuar la función que encarnan los cuerpos y con ello alterar el régimen entero del significante, rompiendo con ello el patrón de utilidad y funcionalidad que los recubre y liberar así el signo de la infinita cadena de significaciones; o, de igual forma, por qué los cuerpos pueden prescindir de funciones prediseñadas o desempeñar nuevas funciones a las que ya no responden una disposición orgánica de los mismos e introducir así una superflua e “insignificante” anomalía en el nivel de los estereotipos y los códigos establecidos por una cultura. Es más, y por recuperar un ejemplo de nuestro capítulo anterior, podíamos preguntarnos cómo llega a convertirse el bastón de *hurling* de un *stick* para golpear la pelota a un arma con el que defenderse del enemigo. No basta con decir que es la colección de experiencias o funciones empíricas lo que hace prevalecer un caso sobre otro en una cultura o entre varias culturas determinadas, pues habría una indeterminación permanente al ser susceptible este compendio de incorporar siempre nuevos casos; pero parece que tampoco es suficiente con remitir el significante a un contexto o a una situación exterior, ya que haría proliferar al infinito la cadena del significante y de las causas al modo en que un paraguas abierto en una casa remite al exterior para ver si es susceptible de ser interpretado como un guiño a la superstición; y no parece evidente que pudiera resolverse el problema descomponiendo en partículas menores el significante «pipa» como si guardase el tesoro de un morfema cero que ciñe su uso al mero acto de fumar. Los cuerpos, en

---

<sup>343</sup> Michel Foucault ponía en relevie la quiebra de la representación llevada a cabo por Magritte en la pintura occidental, a partir del ejercicio pictórico que pone en crisis la semejanza entre la imagen y la representación. *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 1973; trad. cast. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1997

efecto, son causas, pero nada impide perderse en el caos de las mismas o seguir la larga cadena del significante *ad infinitum*. En el fondo, como dice Deleuze, «no es ni mejor ni más cómodo que la Idea de carro».

\* \* \*

### **Lo expresable, lo incorporal y la superficie: quinta parte o «la inversión radical del platonismo»**

Ahora bien, el signo no sustituye nunca en Deleuze a lo problemático, aunque puede siempre llegar a encarnarlo al embrollar toda la intensidad de lo desemejante. Opera la implicación de lo heterogéneo de los encuentros, pero no resuelve nunca el sentido de los mismos, sino que simplemente los desenrolla. Por eso el signo no es el problema ni la Idea, pero está como prendido en ambos en tanto que correlato de su naturaleza diferencial. Sería probablemente un error de interpretación considerar que la propuesta estoica en “la filosofía de Deleuze” pasa por reducir la capacidad de los cuerpos, de toda «cosa, animal o ser» de ser leídos como signos, a la mera concatenación de significaciones, como si un cuerpo nos remitiera a otro en la larga cadena de significantes según la necesidad de ir subordinando o complementando una acción con la función o la capacidad específica de otro cuerpo; incluso cuando aborda la naturaleza de las mezclas corporales preguntándose por el papel de la «apología del incesto» o de la «apología del canibalismo» en la filosofía estoica la cuestión queda encuadrada en una perspectiva diferente a la de la corporalidad, precisamente en aquello que evita la determinación física o la cualificación particular, «lo incorporal».<sup>344</sup> La importancia del estoicismo en Deleuze, aquello que lo hace merecedor del título de “*inversión radical* del platonismo”, estriba en la originalidad del mismo para ofrecer un modo novedoso de interpretar la naturaleza del problema en términos semióticos en lugar de predefinir toda ontología según pautas o criterios semánticos (recuérdese que en nuestro capítulo I veíamos la vinculación entre la inversión del platonismo y la inversión de la ontología citada en “Rizoma” por Deleuze y Guattari).

Mas, ¿cuál es esa «gran inversión» llevada a cabo por el estoicismo?, ¿cuál es su valor respecto al propio proceso de inversión en tanto que está determinado por una cuestión práctica, por la toma de una decisión de carácter “moral”?, ¿qué tipo planteamiento se ha ganado para el problema respecto al derrumbamiento de las copias y la

---

<sup>344</sup> LS, p.155; trad. cast. p.164

irrupción de los simulacros? Todo parece indicar que no se trata simplemente de mudar el “mundo inteligible” por el “sensible”, las esencias por las apariencias, como si ahora la razón última de las cosas residiera en la corporalidad de las mismas, pues en ningún caso para el proceso de inversión bastaría con permutar los criterios de lo inteligible por los de lo físico, sino que todo parece apuntar hacia a necesidad de pensar el aspecto dinámico que atraviesa la Idea como problema y, por ende, los cuerpos y el lenguaje en tanto signos más allá de la dicotomía Significado-Significante. Como vimos hay cierta dificultad intrínseca que impide pensar la naturaleza semiótica de los cuerpos únicamente desde el significante, así como también existía cierta resistencia a la hora de contemplarla desde el lado del significado, pero cada uno, a su turno, ofrece una especie de predisposición del pensamiento, un modo de trazar las rutas —si se nos permite la metáfora— en los mapa aún por descubrir del mismo. Por ello es preciso contextualizar esta dificultad o esta imposibilidad de buscar una mera alternancia entre, y por así decirlo, el régimen del significado y el régimen del significante. En este sentido cabe señalar que la fórmula que nos ha conducido hasta el análisis del significante, y donde Deleuze nos advertía de los riesgos de mantenerse meramente en el terreno de la designación, viene enmarcada, en *Logique du sens*, dentro de la perspectiva más amplia que se pregunta por las formas o por los modos de *iure* del pensamiento; por cómo llegan a establecerse guías o patrones para “orientarse” en el mismo. Quizá por eso en este título, correspondiente a las obras denominadas “principales”, encontramos constantemente el reparto ante la alternativa trascendente del platonismo, presidida por el Modelo y que Deleuze hace coincidir con la categoría de «altura», y aquella otra del desorden o del caos que caracteriza la presencia del simulacro para la «profundidad», de la que parece ser una formulación complementaria la mezcla evocada por la cadena de causas corporales del estoicismo. Hay, pues, como dos predisposiciones a conducir el pensamiento que habrían quedado sólo de manifiesto en la resistencia del simulacro para responder a la acción de la Idea, para evitar caer en los parámetros estáticos y absolutos del movimientos, del cambio y las transformaciones reguladas por el Modelo; dicha naturaleza escurridiza del simulacro llevaría así al paroxismo la confusión entre las copias como ocurría —y por mantener los ejemplos citados— entre «perro y lobo» o entre «sofista y filósofo», pero no daría cuenta de la importancia de los estoicos en el tema de la inversión. De ahí que tengan que buscarse las razones que dan lugar a Deleuze a hablar del estoicismo como “gran inversor”, como el desregulador radical de todas las acciones, de todas las transacciones en lo sensible, en el hallazgo de “una nueva imagen del filósofo” o de un nuevo modo de orientarse en el pensamiento.

Ha de ser entonces desde esta perspectiva que la filosofía estoica cobre un carácter fundamental para el proyecto de “la filosofía de Deleuze”, pues en la advertencia «ni es ni mejor ni más cómodo...» podemos entender que se resume, de manera directa, el riesgo de confundir la inversión con la mera «caída en la profundidad» y la necesidad de mostrar otra forma de pensamiento, otra orientación. Así, pues, podemos comprobar cómo esta categoría de «profundidad» es atribuida, en aquella especie de historia “ideal” de la filosofía esbozada siempre en torno al platonismo, a la filosofía presocrática. Ésta, como se recordará, servirá en un primer momento a Deleuze –pensamos, fundamentalmente en *Logique du sens* y *Différence et répétition*– tanto para asimilar las consecuencias del proyecto nietzscheano como para diferenciar la propuesta estoica de la «filosofía a martillazos» en tanto que «arte de las superficies»<sup>345</sup>. Y sin embargo, es necesario recordar, que en última instancia, en *Qu'est-ce que la philosophie?*, cuando se define el rasgo «prefilosófico» de la filosofía como «suponiendo o instaurando el plano de inmanencia», la filosofía presocrática vuelve a aparecer descargada del peso negativo que le había dado la caracterización de “profunda” en las llamadas obras principales, para explicitar, quizá ilustrar, el «movimiento infinito» que caracteriza a todo pensamiento como el medio o el elemento que le es propio, y que lo definiría ahora despojado de cualquier referencia al “uso empírico” de eso que «significa orientarse en el pensamiento», que, en definitiva, para Deleuze puede sintetizarse como “una selección”, “un corte” en el caos o «una sección del caos».<sup>346</sup> Por este motivo que no haya de perderse como de vista la importancia que tiene para el filósofo francés el problema sobre aquello que corresponde de derecho al pensamiento, frente a la precomprensión preponderante del mismo que ha sido elaborada a partir de su imagen de hecho (la locura o el error son ejemplos constantes en el “texto Deleuze”), donde nos concedemos siempre, desde premisas particulares, los límites o los horizontes de aquello que quiera decir el infinitivo pensar. Quizá por eso, y para distanciar la filosofía presocrática de aquella caracterización que la vinculaba a la «profundidad indiferenciada», Deleuze prefiera hablar en *Qu'est-ce que la philosophie?* de los «primeros filósofos», a diferencia de *Logique du sens* donde se refiere explícitamente a los «presocráticos», como si con el cambio terminológico hiciera por alejarse de aquella primera exposición del problema sobre la

---

<sup>345</sup> «La philosophie à coups de bâton chez Cyniques et les Stoïciens remplace la philosophie à coups de marteau.» Y unas líneas más adelante podemos leer: «Comment nommer la nouvelle opération philosophique en tant qu'elle s'oppose à la fois à la conversion platonicienne et à la subversion présocratique? Peut-être par le mot perversion, qui convient au moins avec le système de provocations de ce nouveau type de philosophes, s'il est vrai que la perversion implique un étrange art des surfaces.» *LS*, p.158; trad. cast. p.167

<sup>346</sup> «Le plan d'immanence est comme une coupe du chaos, et agit comme un crible.» *QPb?* p.44; trad. cast. 46. Asimismo, el tema de la selección atraviesa todo el epígrafe “Le plan d'immanence” como vínculo de la inmanencia con el ejercicio que le corresponde de derecho al pensamiento: el movimiento infinito.

orientación del pensamiento; como si el prefijo «pre-» conllevara no sólo el que los presocráticos fueran los que antecedieron a Sócrates y, por lo tanto, a Platón, sino también el reconocimiento de que los movimientos ilimitados del pensar desglosados en la pareja *Physis* y *Nous*, se vieran ineludiblemente abocados a considerarse en contraposición a la “altura” platónica; esto es, pudieran reducirse como única y exclusivamente a la categoría de profundidad con las connotaciones peyorativas de caos y locura que conlleva, pero, y lo que es más relevante, el cambio parece también responder a la necesidad deliberada de desvincular la exposición del plano de inmanencia de cualquier referencia o coordenada de índole espacial o temporal, pues éste no es susceptible ya, y como veremos más adelante, ni de «altura», ni de «profundidad», ni tampoco, cosa que está por desarrollarse ahora, de la categoría de «superficie» o, por mayor precisión de los términos, «del campo trascendental».

De ahí la importancia de detenernos en la advertencia de Deleuze, pues la fórmula «ni es ni mejor ni más cómodo...» apunta hacia esa «profundidad» que late en la física estoica donde los cuerpos y los sonidos llegan a mezclarse entre sí, pues podríamos perder el rastro de aquella “inversión radical” al quedarnos en el plano de la “completa” y “recíproca” penetración entre los cuerpos.<sup>347</sup> Seguramente por este mismo riesgo inserto en

---

<sup>347</sup> Es preciso, pues, recoger aunque sea a título de nota al pie, con objeto de no interrumpir nuestra exposición, alguna de las características principales del pensamiento estoico para comprender los antecedentes de esta línea “problemática”. Varias notas sirvan, pues, para la exposición de algunas de las nociones y problemáticas de la física, la lógica y la moral estoica. Comenzamos aquí por la física. Algunos dogmas de la escuela estoica nos dan una aproximación de su distancia respecto al platonismo. De modo general se caracteriza la *stoa* por oponerse al método dialéctico al evitar todo intelectualismo, donde lo sensible sería sobrepasado por la esencia. Gran parte de esta “inversión radical” podría resumirse en el empeño estoico de rechazar cualquier explicación de los seres mediante lo inteligible.<sup>347</sup> En efecto, no se trata ya de supeditar el valor inmediato de los cuerpos al *lógos*, sino de reescribir el *lógos* en lo sensible, de procurar que la palabra hienda los cuerpos. Ante la ironía, el humor descubre un nuevo lenguaje en los cuerpos que les devuelve la vigencia de la que Platón, cuidadosamente, les había ido alejando. Todo consistiría ahora en retornar para aquel “mundo sensible” los derechos de aquellas cualidades o determinaciones que se les había privado debido a su naturaleza contingente y pasajero: pensar la permanencia y la estabilidad en el cambio, en el movimiento o en el devenir. Hay, pues, en el estoicismo toda una revalorización de lo sensible que pasa por colmar los cuerpos de lo inteligible. De ahí que la *asthesis* o sensaciones esté vinculada con la *katálepsis* o reconocimiento, pues si bien es preciso la constitución de una imagen o *phantasia* que nos permita a aprehenderla, ésta última, la imagen, tan sólo tiene una función pasiva como receptora de esa especie de principio inherente a los cuerpos que la lleva a ser comparada, por la propia escuela, con la impresión que deja la impronta en la tablilla de cera (expresión que se atribuye a Cleantes, véase en este sentido: C. García Gual y M. J. Imáz, *La filosofía helenística*, ed. síntesis, Madrid, 2007). Mas aquello que se capta, insistamos debido a su relevancia, no es esta o aquella imagen del objeto, esta o aquella percepción, sino que lo que comprende o abraza la *katálepsis* no es un retazo perceptivo, sino la cosa de manera absolutamente certera y de forma plenamente inmediata. Los cuerpos cobran así todo el valor y dejan de ser meras copias; de forma que es indiferente, hasta este punto, si hay algún tipo de error o falsedad, pues, por decirlo así, esos son planteamientos demasiado modernos para el estoicismo que no respondería a estos argumentos, siempre anacrónicos, donde la relación implicada en la sensación está pregnada de la noción de *adaequatio*. Aún cuando se habla de *phantasia kataleptiké* como la representación comprensiva, olvidamos con demasiada facilidad que ésta apunta sólo hacia una función puramente receptiva por lo que no puede llegar nunca a producir por sí misma la percepción o la comprensión en cuestión. Éstas corresponden a lo sensible en tanto tal, así como la imagen no es imagen del objeto, sino la cosa misma. Por eso la *phantasia kataleptiké* tan sólo tiene la capacidad de asentir o de afirmar aquella como verdadera. De modo que el adjetivo comprensivo no describe la naturaleza de esta imagen, sino que señala hacia el papel que desempeña: una impresión en el alma que

la cadena del *significante*, en el predominio de la designación, dicha advertencia es acompañada a continuación por el matiz, subrayado por el propio filósofo francés, de que para «este ejercicio que consiste en sustituir las significaciones por designaciones, mostraciones, consumiciones y destrucciones puras», en que consiste el *humor* como alternativa a «la ironía socrática o la técnica de ascensión», es preciso cierto «saber «descender»». De modo que no basta con asimilar la inversión con el descenso a toda costa, sino que es preciso descender de determinada forma. La alternativa entre significación y designación se muestra entonces insuficiente como fundamento de la posibilidad del lenguaje, a la par que deja entre

---

proviene de un objeto y que es acorde al mismo, pero que en ningún caso puede darse sin él (explica con mucha mejor precisión Emile Bréhier: «Le mot *compréhensif* indique donc la fonction et non la nature de cette image; et lorsque Zénon la définit «une représentation imprimée dans l'âme, à partir d'un objet réel, conforme à cet objet, et telle qu'elle n'existerait pas si elle ne venait pas d'un objet réel», il ne fait que préciser son rôle sans dire ce qu'elle est: la représentation compréhensive est celle qui permet la perception vraie et même qui la produit avec la même nécessité qu'un poids fait baisser le plateau d'une balance.» *Histoire de la philosophie. 1. L'Antiquité et le Moyen âge*, p.205). Esta representación comprensiva es común tanto al ignorante como al sabio estoico, lo que obliga a pensar la ciencia o *episteme*, aquello contrario a la *doxa* o al arte de los ejemplos cotidianos, según un movimiento de expansión o crecimiento donde cada una de las percepciones va integrando (al igual que los cuerpos van sumandose en el fuego, en un soplo o *pneuma* que los coliga) un complejo mayor y más compacto. La ciencia estaría, por decirlo así, por encima de la percepción comprensiva como la percepción «sólida» y «estable» resultado del sinfín de relaciones que atraviesan los cuerpos como su razón última. Incluso los conocimientos más abstractos, como el Bien o la Justicia, para los estoicos son fruto de un extremo sensualismo, pues responden a un cúmulo de percepciones con las que se ha podido comparar diferentes cosas como buenas, del mismo modo que la razón llega a aquilatar o a establecer similitudes entre las diversas percepciones que se ofrecen inmediatamente como justas o injustas (una vez más, Bréhier, a quien seguimos en la exposición del sistema estoico aquí tan sólo esbozado, explica la diferencia entre sensación y ciencia con el bello ejemplo de Zenón. Podemos leer en la ya referida *Histoire de la philosophie*: «Zénon résumait d'une manière pittoresque toute cette théorie de la certitude. «Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus, et disait: «telle est la représentation»; puis, ayant légèrement plié les doigts: «Voici l'assentiment»; disait-il. Puis, ayant fermé le poing, il disait que c'était là la perception; enfin, serrant son poing droit fermé dans sa main, gauche: «Voici, disait-il, la science qui n'appartient qu'ausage.» C'est dire, si on lit bien ce passage de Cicéron, que la représentation, compréhensive ou non, ne saisit rien, que l'assentiment prépare la perception, enfin que la perception seule saisit l'objet et plus encore la science.» *Op. cit.*, p.206). Todo según aquella espontaneidad de la certitud que da la *katálepsis* y el hilo del *lógos* que teje como un «manto» unas y otras cosas percibidas; a su vez, correlato en la *phýsis* de un orden o de un «cosmos» regido por una «simpatía universal» o «*sympáttheia tou pantós*» y una «mezcla total» o «*krásis di 'holón*».

Hasta aquí las nociones de *pnéumata* y *tonos* conceden a los cuerpos, en la física estoica, los principios que permiten la unidad de todos los cuerpos en tanto que estos son causas los unos de los otros, únicamente causas, pero no efectos. De forma que esta unidad, además de ser de las causas entre sí, es también la ligazón entre la causa y el principio dinámico de la misma (*pnéumata*) en los cuerpos. Cada causa implica así la relación íntegra del ser y de las entidades corporales o físicas, por lo que éstas no precisan ahora de ser comparadas o ser sometidas a la prueba de imitación respecto a un paradigma o arquetipo; esto es, la unidad supone la integración de la causa en lo sensible, en lo contingente o lo perecedero (Volvemos a recurrir al texto de Bréhier, siempre presente en Deleuze, para profundizar en esta idea de causalidad: «L'unité de la cause et du principe se traduit dans l'unité du corps qu'elle produit. Ce principe est aussi vrai pour le monde dont l'unité se prouvait, selon Chrysippe, pour l'unité de son principe, que pour le moindre des êtres particuliers.» Y unas líneas más abajo: «La cause est donc véritablement l'essence de l'être, non pas un modèle idéal que l'être s'efforce d'imiter, mais la cause productrice qui agit en lui, vit en lui et le fait vivre, plus semblable, suivant une comparaison d'Hamelin à l'essentia particularis affirmativa de Spinoza que à l'Idée platonicienne.» *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Librairie Alphonse Picard & Fils, Paris, 1908, p.5). Y sin embargo, «no es ni mejor ni más cómodo...». Deleuze indicará en la introducción de *Différence et répétition* el siguiente error en la filosofía estocia: «L'erreur «stoïcienne», c'est d'attendre la répétition de la loi de nature. Le sage doit se convertir en vertueux; le rêve de trouver une loi qui rendrait la répétition possible passe du côté de la loi morale. Toujours une tâche à recommencer, une fidélité à reprendre dans une vie quotidienne qui se confond avec la réaffirmation du devenir.» *DR*, p.10; trad. cast. p.25.

interrogantes el procedimiento de inversión como motivo de la filosofía. Ambas opciones conducen a un callejón sin salida, bien porque de la mano de la significación caemos en el «absurdo como sin-significación» cuando atendemos a los casos concretos a los que atañen las significaciones, bien porque con la designación topamos con el «sub-sentido» de la cadena infinita del significante donde todos los cuerpos y propiedades estarían conectados o comunicados entre sí como en una enorme máquina de producción de signos. Por eso que la pregunta, que cierra casi como un grito la advertencia de Deleuze, «¿Qué salida hay entonces?», sirva para apuntar ese otro modo de *descender* desde la altura de la Idea a la profundidad de los cuerpos: «Es preciso, responde Deleuze, que, por el mismo movimiento mediante el que el lenguaje cae desde lo alto, y luego se hunde, seamos devueltos a la superficie». Donde es necesario subrayar cuando el filósofo francés afirma aquello de «por el mismo movimiento», pues denota que el medio o el vehículo para llevar a cabo ese otro modo de descender, de dejarse arrastrar, por así decirlo, hasta el “mundo sensible” sin perderse en la profundidad indiferenciada, es único e intransferible, debido a que siempre es el «mismo movimiento» común a la caída y al establecimiento de la superficie. Dicho medio, como aparece recogido en esta cita, no es otro que el propio lenguaje, en última instancia, mínimo común de la «altura», la «profundidad» y la «superficie» como categorías con las que orientarse en el pensamiento.

La interrelación de estas tres categorías se ubica en los argumentos desarrollados en las series donde el estoicismo es protagonista en *Logique du sens* y que nos ocupan ahora en el presente capítulo. Así, pues, en la decimoctava serie o “des trois images de philosophes”, donde se explicita la cuestión de la “orientación en el pensamiento”, encontramos también la diferenciación entre aquellas tres dimensiones para la filosofía en tanto que expresión del pensamiento. Cada una de estas tres categorías –altura, profundidad y superficie– corresponde a un reparto en el pensamiento, en el sentido de que cada una conforma una completa disposición del movimiento o de la acción, no sólo de los términos, elementos o actores en juego; por ejemplo, en lo que concierne a las pausas y los reposos, al valor de los términos absolutos o al reparto de lo relativo por el que establecer si una movimiento está concluido o acabado, o si una acción está cerrada en función de la fragilidad del motivo o, por el contrario, el final de la misma depende en última instancia de un significado trascendente. De forma que cada uno de los elementos o problemas puestos en juego aparecen reinterpretados en cada una de las categorías. No desaparece, por expresarlo ahora de manera más técnica, por pasar al lado de los cuerpos y del «devenir loco», de las

mezclas en la profundidad, la dificultad de establecer una regla o un criterio inteligible para una multiplicidad; como tampoco en la altura se esfuma la imposibilidad de participación de la Idea respecto a lo contingente sin quebrar la noción de unidad. No se trata, pues, de coordenadas donde repartir los elementos del pensamiento –pongamos, unidad y multiplicidad–, como si bastase con colocar a Platón en la parte superior del eje vertical, asignarle así la altura, y a Nietzsche y a los presocráticos, colocados en la parte inferior del eje, atribuirles la profundidad, dejando así, por último, y como si fuera un gran privilegio, el eje de abscisas para el estoicismo, como si las superficies sólo fueran características de los planos horizontales y no amasen las geometrías poliédricas o cilíndricas. Es, probablemente, por este motivo, por el posible equívoco de tomar las tres categorías como complementarias, que Deleuze, además de hacer corresponder cada una de estas dimensiones del pensamiento con una “imagen del filósofo” plagada de anécdotas y peculiaridades, las defina por un procedimiento que utiliza como cierto encabalgamiento cuando pasa de una categoría a otra. De este modo la «conversión platónica»<sup>348</sup> sirve para definir la altura como distancia «entre lo universal y lo particular», mientras que la «subversión presocrática» caracteriza el procedimiento de la profundidad, donde cabía distinguir, a su vez, y casi como en paralelo, «entre sustancias y accidentes»; por último, Deleuze reserva «la palabra perversión» para la superficie, pues ahora no se trata de ninguna de las parejas anteriores ya que «la frontera ha sido desplazada».<sup>349</sup> Y en efecto, la frontera no puede pasar por las parejas que inclinaban la necesidad del lado de lo universal y de la sustancia, o atribuían la fatuidad a lo contingente y a lo accidental porque la línea de demarcación ahora ha dejado de estar en las cosas para pasar a estar en las palabras. La línea de demarcación o la «frontera» está ahora fuera, en frente de las cosas, rodeándolas en el lenguaje. Es como si la lógica envolviese en este punto la ontología, como si la abrazara y la arropara con un «manto». Esta imagen de la superficie, junto con las de la «cortina» o la «alfombra» empleadas por Deleuze, sirve como contrapunto a aquella de la caverna, logrando así distanciar ambas categorías. Seguramente por eso el recurso al «manto», como en Nietzsche la máscara, aparece reiteradamente debido al valor que añade a la metáfora el que éste, como se encarga nuestro filósofo de recordarnos, sirve para cubrir los cuerpos. El lenguaje lo envuelve todo y la «frontera» se sitúa entonces «entre las rosas y las proposiciones mismas. Entre la cosa tal cual es, designada por la proposición, y lo

---

<sup>348</sup> Anótese como de pasada, pendiente aquí de tratamiento hasta nuestro siguiente capítulo, que en *Qu'est-ce que la philosophie?* se hablará de «una conversión empírica».

<sup>349</sup> *LS*, p.158; trad. cast. pp.166 y 167.



expresado, que no existe fuera de la proposición.»<sup>350</sup> Aquello que existe fuera de la proposición es, precisamente, para la filosofía estoica «lo incorporal», aquello que no es ya la cosa designada en la proposición, sino simplemente «lo dicho» o «lo expresable» (*tó lektón*) en la misma.<sup>351</sup> El estoicismo ofrece así una dimensión distinta a la filosofía

<sup>350</sup> Recogemos a continuación de manera más extensa la cita para ampliar en cierta medida su contexto. Podemos leer en *Logique du sens*: «C'est la grand découverte stoïcienne, à la fois contre les Présocratiques et contre Platon: l'autonomie de la surface, indépendamment de la hauteur et de la profondeur, contre la hauteur et la profondeur; la découverte des événements incorporels, sens ou effets, qui sont irréductibles aux corps profonds comme aux Idées hautes. Tout ce qui arrive, et tout ce qui se dit, arrive et se dit à la surface. Celle-ci n'est pas moins à explorer, pas moins inconnue, plus encore peut-être que la profondeur et la hauteur qui sont non-sens. Car la frontière principale est déplacée. Elle ne passe plus en hauteur entre l'universel et le particulier. Elle ne passe plus en profondeur entre la substance et les accidents. Peut-être est-ce à Antisthène qu'il faut faire gloire du nouveau tracé: entre les choses et les propositions mêmes. Entre la chose telle qu'elle est, désignée par la proposition, et l'exprimé, qui n'existe pas hors de la proposition (la substance n'est plus qu'une détermination secondaire de la chose, et l'universel, une détermination secondaire de l'exprimé).» LS, p.158; trad. cast. p.166

En este sentido es interesante recoger aquí el aspecto “antiplatónico” de la filosofía cínica de Antístenes. Como ha señalado Aldo Brancacci el objeto de la noción de ποιότης es negar la subsistencia de la Idea, de la diferencia entre género y especie donde se reparte la universalidad, como elemento positivo del platonismo para mostrar que ésta, la Idea, sólo es un mero concepto, un elemento puro del razonamiento. Así, citando los comentarios de Simplicius a las *Categorías* de Aristóteles, Brancacci nos recuerda la distancia entre lo “cualificado” y la “cualidad”. Citamos a continuación la investigación de Brancacci en el punto donde se comenta este testimonio recogido: ««Le qualifié (τὸ ποιόν) nous est plus connu et plus proche que la qualité (ἡ ποιότης), s'il est vrai que certains éliminent la qualité, comme n'ayant aucune subsistance, alors que nul n'élimine le qualifié, et s'il est vrai qu'Antisthène admet voir le cheval, mais ne pas voir la chevalité; s'il est vrai que l'un se voit avec les yeux, tandis que l'autre est saisie par le raisonnement; que l'un est considéré dans l'ordre de la cause, tandis que l'autre suit comme un effet; que l'un est un corps et un composé, tandis que l'autre est simple et incorporelle.»» Y unas líneas más adelante se explicita esta diferencia: «En tenant en compte de cela, il est facile d'obtenir une première indication sur ce que signifie la déclaration attribuée à Antisthène par les commentateurs d'Aristote. L'objectif poursuivi par le Socratique [se refiere al diálogo *Sathon*] était de nier la subsistance réelle de la ποιότης et, par conséquent, de refuser le statut ontologique que Platon conférerait à l'Idée. Contre la position platonicienne selon laquelle l'*éidos* garantissait la stabilité et la rectitude de la dénomination, Antisthène admettait seulement l'existence du «qualifié» (ποιόν), c'est-à-dire de l'individu concret muni d'attributions déterminées.» A. Brancacci, “Antisthène et la tradition antiplatonicienne”, en *Contre Platon*, vol. 1., *Le platonisme dévoilé*, obra coordinada por Monique Dixsaut, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993, pp.35-36

<sup>351</sup> El estoicismo reconoce en el lenguaje un incorporal, lo expresable o *tó lektón*, que no puede ser explicado a los cuerpos o, lo que es lo mismo, atribuido a una propiedad de estos, cuestión que obliga a considerar la predicación bajo una distinción muy fina que altera todo el juego donde se atribuye o se dice siempre algo sobre algo. Y sin embargo, *tó lektón* no remite, por una parte, a la cosa sobre la que se está diciendo algo, no se trata, por decirlo así, del cuerpo exterior al lenguaje al que nos acostumbra el concepto contemporáneo de referencia, debido, precisamente, a que lo expresable remite a lo que hay de *incorporal* en aquello que se decide en todo decir o en todo lenguaje. Pero por otra parte, tampoco responde a la lógica del significante, lo expresable no es la materialidad del lenguaje, ni siquiera es reducible a su sonoridad como elemento físico. La tradición nos ha dejado un ejemplo que da buena cuenta de ambas cosas: una misma palabra puede ser escuchada por un griego y un bárbaro, incluso ambos pueden tener la representación asociada a ella, la imagen o la *phantasia*, pero la diferencia importante es que el griego comprende esa palabra mientras que el bárbaro no entiende nada. Y en el ejemplo, atribuido a Sexto Empírico, anótase lo más relevante, el que tanto la cosa como el sonido son siempre el mismo, por lo que la diferencia esencial entre el comprender del griego y la imposibilidad del bárbaro reside única y exclusivamente en que para el griego la cosa de la que se habla tiene un atributo que no es una propiedad de la cosa misma, que no le corresponde por naturaleza en relación a la materialidad o a la proporción de sus partes, sino que responde a la propia atribución, a que la cosa en cuestión pueda ser dicha o significada por aquella palabra, por el lenguaje, al margen de una cualidad o propiedad particular de la misma. La diferencia es justo aquella *frontera* entre las palabras y las cosas. De modo que aquello que distingue a uno de otro es el plano de la atribución, lo que ocurre propiamente en el lenguaje, en la frontera, ya que lo expresado no cambia nada en la naturaleza de la cosa dicha pues no es ni una cualidad ni una propiedad, por decirlo así, intrínseca de la misma.

presocrática, ofrece una “tercera imagen” de la filosofía o una tercera dimensión del pensamiento. Ya no se trata de la profundidad de los cuerpos y de sus mezclas, de la libre circulación de predicados en la cadena infinita del significante que designa una cosa o un estado de cosas, sino de algo completamente distinto, un dominio completamente nuevo que no puede ser ni siquiera pensado como lo inmaterial, pues, en el estoicismo, incluso el alma es caracterizada como algo corporal. *Tó lektón*, «lo expresable» o «lo dicho», apunta así a una extraña dimensión que sólo tiene lugar en el lenguaje. Una nueva perspectiva que tan sólo puede abrirse desde las palabras una vez que han roto su lazo con la voz, con los sonidos; pues «lo expresable», por definición, no corresponde a los cuerpos, sino a «lo incorporal». Y sin embargo, esta nueva irrupción lo cambia todo, precisamente porque el lenguaje, como la lógica, lo envuelve todo: «La lógica es la cáscara, la clara es la moral, y la yema, justo en el centro es la física». De modo que el lenguaje se convierte en el medio, en la franja o en la frontera en la que las cosas pasan, en las que se va de un lado a otro, de una categoría a otra del pensamiento, pero también, y por ese mismo cariz de límite,<sup>352</sup> es aquello que permite que todo se trastoque, que nada siga como hasta *entonces* o, que nada se mantenga igual por *demasiado* tiempo; hasta el punto que Deleuze puede casi convertir en máxima aquello de «Nada sube a la superficie sin cambiar de naturaleza». De ahí la importancia de precisar con el mayor rigor posible las tres dimensiones en las que se orienta el pensamiento, pues si la superficie puede constituirse como una categoría posible

---

Para los estoicos los *lekta* acontecen siempre en el discurso, de ahí que para el estoicismo al ser estos el objeto de la lógica, la dialéctica deje de ser una disciplina retórica y sea considerada como parte integrante de los razonamientos. La incorporación al *lógos* de lo expresable conlleva implícita la distinción entre *lekta* «incompletos» y «completos», pues en tanto que se dan en el discurso, éste no puede ser considerado a su vez sin la figura de un interlocutor al que se dirige o al que dialécticamente se trata de convencer, por lo que los *lekta* han de ser considerados como una frase, a pesar de que ésta esté formada por varias palabras. Así los primeros son aquellos donde aparece sólo el verbo, verbigracia, «escribir» o «hablar», mientras que los segundos o expresables «completos» están formados tanto por predicados como por nombres y adjetivos,<sup>351</sup> «Catón está paseando». Donde el «estar paseando» no es una característica o una propiedad de Catón, del nombre, no es algo que pueda ser asignado al mismo, pues Catón, por así decirlo, es analíticamente el mismo pasee o deje de pasear. El nombre del que se dice algo no tiene esta especie de posibilidad en su desinencia, pues es siempre el mismo Catón. Pero el *lekton* no es tampoco lo significado, no es aquello que se dice de Catón, «está paseando», sino el conjunto de ambos, lo que pasa entre ambos, lo que hace pasar de uno a otro. De modo que lo expresable no es ni la cosa de la que se habla (significante) pero tampoco el significado, aquello que se predica de ella, sino precisamente el punto de inflexión donde se encuentran, donde *Catón pasea*, donde surge el acontecimiento. Sin lugar en la proposición, pero ausente también en las propiedades o las cualidades de las cosas, lo incorporal introduce una escisión nueva al erigirse el verdadero tema del discurso, es sobre los *lektá* sobre lo que se habla, se establece la dialéctica y se ejerce la lógica en el estoicismo. Y sin embargo en la primera distinción entre casusas y efecto Deleuze remarcar que los incorporales no son ni agentes ni pacientes, por lo que cómo llegan a ocupar el lenguaje si no pueden ser sujeto de atribución directa, cuando no actúan ni padecen. Es imposible ir más lejos, pues lo expresable es como el resultado desgajado de la acción de las cosas, de los cuerpos que colman la proposición y que por ende sólo puede hacerse patente en la misma

<sup>352</sup> «C'est le langage qui fixe les limites (par exemple, le moment où commence le *trop*), mais c'est lui aussi qui outrepassa les limites et les restitue à l'équivalence infinie d'un devenir illimité (« ne tenez pas un tisonnier rouge *trop* longtemps, il vous brûlerait, ne vous coupez pas *trop* profondément, cela vous ferait saigner »). *LS*, p.11; trad. cast. p.28

de esa disposición es porque en ella, de la mano del estoicismo, hay un nuevo reparto del mismo; porque, como dice el propio Deleuze: «Es una reorientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar: *ya no hay ni profundidad ni altura.*»<sup>353</sup>

Al situar «lo incorporal» como la noción sobre la que se articula la categoría de superficie como alternativa a la de profundidad, Deleuze privilegia un tratamiento del lenguaje que ya no puede ser reducido a la perspectiva ofrecida por la designación que privilegiaba la naturaleza física, fonética, del significante. Así pues, al exponer las diferencias entre una “orientación” de superficie y una “orientación” de profundidad —nótese que evitamos hablar siempre de dos dimensiones como si fueran cosas complementarias— nuestro autor remarca aquella fuerza que en Nietzsche, y en «el descubrimiento presocrático» que éste recupera para su filosofía, liga inextricablemente tanto vida y pensamiento, como lenguaje y corporalidad. Este punto, que abre el análisis lingüístico de la filosofía del acontecimiento en la mencionada serie, sirve así para matizar o insistir en el paso de una orientación a otra del pensamiento, pero también, y según se verá más adelante, para localizar la ruptura de la geofilosofía con la genealogía, o por nombrar a sus protagonistas, el alejamiento de Deleuze respecto de Nietzsche. Sin duda la vinculación entre pensamiento y vida alude, como vimos, al descubrimiento genealógico que pone de manifiesto el esquema “moral” que se tiende sobre el pensamiento, en tanto que éste es preconfigurado como juicio o norma de la vida. De ahí la revalorización metodológica que Deleuze remarca siempre en Nietzsche a favor de la anécdota como parte o elemento intrínseco al pensamiento, dando con ello a entender precisamente lo contrario de lo denunciado; a saber, que el pensamiento está atravesado por la vida. Desde esta perspectiva, cuando en esta decimotercera serie de *Logique du sens* que lleva por título “des trois images de philosophes”, queda trazada la distancia entre la categoría de superficie y de profundidad, la enumeración de anécdotas tiene entonces un lugar prioritario en los argumentos, pues éstas son como índices o destellos del pensamiento. Así, la profundidad queda caracterizada dentro de este registro de lo anecdótico por la sandalia de Empédocles escupida por el Etna; una especie de «aforismo vital» equivalente, dice Deleuze, a «la muerte de Sócrates, aunque», añade el filósofo francés, «apunta en otra dirección.»<sup>354</sup> Se trata, pues, de distinguir la profundidad por el nexo entre vida y pensamiento que libera a este último del juicio y de la gravedad de tener que recuperar en última instancia el valor trascendente en el ejercicio de un recuerdo de lo inmemorial; ya que reminiscencia y metempsícosis, como vimos antes, han de enlazarse antes de que Sócrates tome la cicuta.

---

<sup>353</sup> *LS*, p.156; trad. cast. p.164

<sup>354</sup> *LS*, p.153; trad. cast. p.162

La profundidad queda descrita así, y gracias al recurso de los sucesos o de las anécdotas con los que la filosofía va compilando su “historia”, como el antagonista estilístico de la altura («A las alas del alma platónica, se opone la sandalia de Empédocles», «Frente al batir de alas platónico, el martillazo socrático.»),<sup>355</sup> lo que conlleva, nunca mejor dicho, en el fondo, la incorporación de cierto vitalismo para el movimiento del pensamiento. Cuestión que está intrínsecamente relacionada con el hecho de que la descripción de “las imágenes de filósofos” o los tres modos de orientarse en el pensamiento se den en clave dinámica como *conversión*, *subversión* y *perversión*. Quizá por este motivo la retahíla de anécdotas que escalan, en la exposición de Deleuze, los argumentos acerca de la diferencia entre profundidad y altura concluyen en este sentido: «Frente a la conversión platónica, la subversión presocrática.» Es, pues, en este contexto en que la orientación o disposición comprende el esfuerzo por dirimir “una imagen del pensamiento” diferente de aquella sujeta a las pautas de valoración o enjuiciamiento, donde aparece aquella distancia entre superficie, altura y profundidad en términos de lenguaje. Es en la profundidad, en «las profundidades encajonadas», escribe Deleuze, donde Nietzsche ve «la verdadera orientación del pensamiento»; precisamente allí, completando ahora la cita que abría este párrafo, donde esta orientación supone «todas las fuerzas de una vida que es también un pensamiento, o de un lenguaje que es también un cuerpo.»<sup>356</sup> Por eso, que la categoría de superficie se defina en primera instancia, y de manera fundamental, en relación al lenguaje, pues a diferencia de la profundidad donde las palabras parecen deshacerse en los sonidos de la voz, existe cierta irreductibilidad en «lo expresable» o en «lo incorporal»<sup>357</sup> que las convierte en nociones inequívocas a las determinaciones físicas; cosa que, por otro lado, parece dar buena cuenta la parte de novela “psicológica” que ocupa el final de *Logique du sens*, donde se precisa, para explicar el tránsito de la profundidad a la superficie en el «fantasma», del reconocimiento de una superficie metafísica. Ahora, y al margen de la deriva psicológica y de la posible relación entre este fantasma y aquella *phantasia* que veíamos en el estoicismo,<sup>358</sup> son patentes los esfuerzos de Deleuze por diferenciar superficie y profundidad como dos categorías que valgan por sí mismas en tanto disposiciones u orientaciones del pensamiento, por así decirlo, independientes. Así, por ejemplo, cuando indica que

---

<sup>355</sup> *Ibid.*

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> Por mayor precisión de los términos recordemos que entre «lo incorporal» los estoicos reconocían «lo expresable», «el vaío», «el lugar» y «el tiempo». De modo, y por así decirlo, que «lo incorporal» sería el nombre común que recogería las mencionadas nociones.

<sup>358</sup> Es el propio Deleuze quien explícita ya en la segunda serie de *Logique du sens* esta relación cuando afirma: «Les Stoïciens ont découvert les effets de surface. Les simulacres cessent d'être ces rebelles souterrains, ils font valoir leurs effets (ce qu'on pourrait appeler «phantasmes») indépendamment de la terminologie stoïcienne.» *LS*, p.17; trad. cast. p.34

Nietzsche, a pesar de haber hallado la profundidad «sólo lo consiguió conquistando las superficies», expone el relevo que suponen, después de “la filosofía a martillazos”, para la llamada “imagen del filósofo” la aparición de las denominadas filosofías helenísticas, fundamentalmente, «los megáricos, los cínicos y los estoicos», con los que comienza «un nuevo filósofo y un nuevo tipo de anécdotas».<sup>359</sup> De ahí que Deleuze insista en remarcar esta distancia cuando afirma: «Nietzsche se interesa poco por lo que pasa después de Platón, estimando que es la secuencia necesaria de una larga decadencia.»<sup>360</sup> Y continúa: «Y sin embargo, conforme al mismo método, tenemos la impresión de que se alza una tercera imagen de filósofos.» Donde el «mismo método» alude necesariamente, al tratarse de la filosofía de la inversión de Nietzsche, tanto al esfuerzo por hacer reinar por doquier los “simulacros” como a la imagen de continuar con aquella “filosofía a martillazos” que inauguran los presocráticos y que la genealogía terminaría por perfeccionar; esto es, se trata de seguir buscando, de seguir inventando o creando valores una vez que carecemos de criterio o norma trascendente para las cosas que ocurren, que pasan o para el simple pasar de las cosas, perseguir lo más “profundo” de las cosas significa entonces dar cuenta de la transmutación y de la desmixtificación como de la reposición de la creación y el arte como producción de sentido y de valor y no únicamente como destrucción, pues si es cierto que tras «una caverna, hay otra más profunda, debe haber otra más profunda», también lo es – por esta especie de imperativo creador: «debe haber otra...»– que esconde «un mundo más vastos, más extraño, más rico bajo la superficie,» a pesar de que suponga siempre un nuevo abismo, «un abismo bajo todo fondo, más allá de todo fondo.» Y esta exigencia para establecer la categoría de superficie de que sea «conforme al mismo método» como se llega a construir la correspondiente tercera “imagen” de la filosofía, “del filósofo”, está casi calcada de aquella otra que nos obligaba a salir del dominio de la designación para buscar en el lenguaje aquella otra perspectiva que ofrece «lo expresable». Recordemos, una vez más, que «es preciso que, por el mismo movimiento mediante el que el lenguaje cae desde lo alto, y luego se hunde, seamos devueltos a la superficie.»<sup>361</sup> Es en este sentido que *el humor*, aquello de hacer prevalecer la designación y que permite arrojar a Platón una «gallina desplumada» como definición de «hombre», puede ser definido como «arte de las superficies», pues supone ya un pliegue para el lenguaje que no podía desplegarse desde el ámbito de la Idea o del significado. Una nueva dimensión, la de «lo incorporal», que no permite ser reducida ni a la esfera del significado ni a la del signifiante. Nueva dimensión

---

<sup>359</sup> *LS*, p.154; trad. cast. p.163

<sup>360</sup> *Ibid.*

<sup>361</sup> *LS*, p.160; trad. cast. p.169

para el pensamiento que no responde ni a las características de la altura ni a las de la profundidad. De ahí que Deleuze haga por distanciar la superficie de la profundidad, ya que conlleva algo diagonalmente opuesto. Ya desde las primeras páginas de *Logique du sens* encontramos la especificación de estos dominios que ocupan el espacio del pensamiento: «El humor es este arte de las superficies, contra la vieja ironía, arte de la profundidad o de las alturas.»<sup>362</sup>

\* \* \*

Ahora bien, las categorías de altura, profundidad y superficie responden a la pregunta más amplia acerca de cómo llegar a orientarse en el pensamiento. Dijimos anteriormente que en ningún caso se trata de que el pensamiento se reparta entre dichas categorías como si fueran regiones del mismo, sino que cada una configura, por decirlo así, a su turno, un *modo* de pensar o un *modo* de experimentar el pensamiento (también de sentir, de querer, de ser, de vivir, etc.). De ahí que sea preciso detenerse en esta especie de «autonomía» de las tres dimensiones, pues ha de ofrecer en gran medida la clave de bóveda de aquello que quiera decir “orientarse” en el pensamiento. Así, pues, en el empeño por diferenciar en *Logique du sens* la superficie de la completa penetración de los cuerpos y la mezcla que caracteriza la profundidad «presocrática», podemos comprobar que las tres categorías no son consideradas en su disposición espacial, como el eje tridimensional que componen normalmente, sino en la irreductibilidad existente entre ellas en tanto que cada uno imbrica un *modo*, o un *diagrama* del pensamiento. De modo que, y como podemos leer hacia el final del siguiente pasaje, «la autonomía» sirve para definir la distancia entre estas categorías, pero, principalmente, para caracterizar de manera particular la superficie:

«A veces, se presenta el estoicismo como si llevara a cabo, más allá de Platón, una especie de vuelta al presocratismo, al mundo heracliteano por ejemplo. Se trata más bien de una reevaluación total del mundo presocrático: al interpretarlo mediante una física de las mezclas en profundidad, los cínicos y los estoicos lo entregan, por una parte, a todos los desórdenes locales que tan sólo se concilian con la Gran mezcla, es decir, con la unidad de las causas entre sí. Es un mundo del terror y la crueldad, del incesto y la antropofagia. Y hay también, sin duda, otra parte: lo que, del mundo heracliteano puede subir a la superficie y va a recibir un estatuto totalmente nuevo: el acontecimiento en su diferencia de

---

<sup>362</sup> LS, p.17; trad. cast. p.35

naturaleza con las causas-cuerpos, el Aión en su diferencia de naturaleza con el Cronos devorador. Paralelamente, el platonismo sufre una reorientación total análoga: él, que pretendía hundir todavía más el mundo presocrático, reprimirlo aún mejor, aplastarlo bajo todo el peso de las alturas, se ve destituido de su propia altura, y la Idea cae en la superficie como simple efecto incorporeal. Es el gran descubrimiento estoico, a la vez contra los presocráticos y contra Platón: la autonomía de la superficie, independientemente de la altura y la profundidad, contra la altura y la profundidad; el descubrimiento de los acontecimientos incorporeales, sentido o efectos, que son tan irreducibles a los cuerpos profundos como a las altas Ideas. Todo lo que sucede, y todo lo que se dice, sucede y se dice en la superficie.»<sup>363</sup>

Quizá éste sea el fragmento más esclarecedor en cuanto a la posición que concede Deleuze al estoicismo. Por una parte el fragmento vincula la filosofía estoica con una vuelta al platonismo («más allá de Platón»), pero enseguida evita los lugares comunes de la historia de la filosofía que pretenden hacer dependiente, debido principalmente a las tesis físicas del mismo, el estoicismo de la filosofía presocrática («Se trata más bien de una reevaluación total del mundo presocrático»). El riesgo de una posible reducción queda recogido con la mencionada teoría de la mezcla completa o de la total penetración de los cuerpos, donde, gracias a las ideas de Crisipo era posible pensar la completa penetración de un modo analítico; esto es, reconociendo la posibilidad de mantener los elementos separados en su singularidad. La posibilidad de confundir la superficie por la profundidad está inscrita en la misma física estoica, y Deleuze recurre a la distinción de Crisipo entre mezclas imperfectas y mezclas perfectas para alertar precisamente del abismo que se abre al admitir todas las combinaciones inimaginables entre los cuerpos («No consideraba tan odioso comer carne humana [...] todo está en todos lados», «tesis, que también vale para el incesto»), pues todas

---

<sup>363</sup> «On présente parfois le stoïcisme comme opérant par delà Platon une sorte de retour au présocratisme, au monde héraclitéen par exemple. Il s'agit plutôt d'une réévaluation totale du monde présocratique: en interprétant celui-ci par une physique des mélanges en profondeur, les Cyniques et les Stoïciens le livrent pour une part à tous les désordres locaux qui se concilient seulement avec le Grand mélange, c'est-à-dire avec l'unité des causes entre elles. C'est un monde de la terreur et de la cruauté, de l'inceste et de l'anthropophagie. Et sans doute y a-t-il une autre part: ce qui, du monde héraclitéen, peut monter à la surface et va recevoir un tout nouveau statut — l'événement dans sa différence de nature avec les causes-corps, l'Aïôn dans sa différence de nature avec le Chronos dévorant. Parallèlement, le platonisme subit une ré-orientation totale analogue: lui qui prétendait enfoncer encore plus le monde présocratique, le refouler encore mieux, l'écraser sous tout le poids des hauteurs, se voit destitué de sa propre hauteur, et l'Idée retombe à la surface comme simple effet incorporel. C'est la grande découverte stoïcienne, à la fois contre les Présocratiques et contre Platon: l'autonomie de la surface indépendamment de la hauteur et de la profondeur, contre la hauteur et la profondeur; la découverte des événements incorporels, sens ou effets, qui sont irréductibles aux corps profonds comme aux Idées hautes. Tout ce qui arrive, et tout ce qui se dit, arrive et se dit à la surface.» *LS*, pp.157 y 158; trad. cast. p.166

las penetraciones o las conexiones son siempre viables o posibles si no se consideran las mezclas corporales tomadas en su particularidad; ya que para los estoicos, para Crisipo, la perfección tan sólo puede ser comprendida como la unidad de las causas entre sí, unidad que tan sólo ocurre en la fusión o la contracción de todas las causas o cuerpos en el principio activo, *pneuma*, soplo o fuego que ordena el universo.<sup>364</sup> La «Gran mezcla», las mezclas particulares como el «incesto» y la «antropofagia» también, son términos que remiten al orden de los cuerpos, a la secuencia de causas “físicas”, donde necesariamente encontramos ecos o antecedentes presocráticos, pero este equívoco, este riesgo, como decíamos, es rápidamente corregido cuando es remitido a la superficie, cuando queda explicitado el movimiento ascendente de la profundidad a la superficie y se reconoce con ello un «estatuto totalmente nuevo» para todo aquello que vibraba en el corazón de las mezclas. Y sin embargo, recuérdese, era preciso que fuera «el mismo movimiento» del lenguaje el que debía de conducir de la categoría de altura a la profundidad para volver luego a la superficie, el que permitiera, en definitiva, establecer dicha novedad. De ahí que, y por otra parte, hacia el final de este pasaje quede diferenciada la filosofía estoica de la «presocrática» y de «Platón» a partir del mencionado hallazgo de un estatuto propio respecto al de las causas asociadas a la corporalidad, aquí enunciado como «acontecimiento» y, en su versión temporal, como «Aión» frente a «Cronos». Mas, y sin entrar a considerar ahora el aspecto temporal de este «nuevo estatuto» de lo incorporeal, es necesario remarcar que la distancia con que se separa la filosofía estoica respecto a Platon y a la filosofía presocrática queda establecida por la importancia de lo que podríamos llamar el “descubrimiento estoico”; cuestión que viene remarcada estilísticamente por la posición sintáctica que ocupa dicho hallazgo en la frase, pues le corresponde ser el sintagma que la inicia (hablamos de: «Es el gran descubrimiento estoico, a la vez contra los presocráticos y contra Platón»). Y acto seguido viene formulado el contenido de tal descubrimiento, tras la equiparación gramatical que conceden los dos puntos, como «la autonomía de la superficie». Si leemos entonces con cierto detenimiento el resto del fragmento desde este punto, veremos que esta “autonomía” no sólo viene reforzada por el adverbio «independientemente» que articula y asegura la distancia respecto a la altura y la

---

<sup>364</sup> «Chrysippe distinguait deux sortes de mélanges, les mélanges imparfaits qui altèrent les corps, et les mélanges parfaits qui les laissent intacts et les font coexister dans toutes leurs parties. Sans doute l'unité des causes corporelles entre elles définit-elle un mélange parfait et liquide, où tout est juste dans le présent cosmique. Mais les corps pris dans la particularité de leurs présents limités ne se rencontrent pas directement suivant l'ordre de leur causalité, qui ne vaut que pour le tout, compte tenu de toutes les combinaisons à la fois. C'est pourquoi tout mélange peut être dit bon ou mauvais: bon dans l'ordre du tout, mais imparfait, mauvais et même exécrable dans l'ordre des rencontres partielles. Comment condamner l'inceste et le cannibalisme, dans ce domaine où les passions sont elles-mêmes des corps qui pénètrent d'autres corps, et la volonté particulière un mal radical.» LS, p.156; trad. cast. p.165



profundidad, a la par, que hace verosímil la tesis de que no se trata de tres dimensiones complementarias, sino que además la escritura de Deleuze se apoya en la reiteración de la proposición «contra» («contra los presocráticos, contra Platón», «contra la altura y la profundidad»), que recuerda, por así decirlo, que la oposición o la distancia dibujada entre las partes es la de dos posturas irreconciliables, para desembocar finalmente en el reconocimiento de la naturaleza «irreductible de los acontecimientos incorporeales». Dicha resistencia o autonomía corre como en paralelo a la de la superficie, por eso que quede remarcada una vez más con la asociación de los términos destacados en cada categoría con el modo o la orientación correspondiente: «tan irreductibles a los cuerpos profundos como a las altas Ideas.» De forma que ha de ser el análisis de «lo incorporal» lo que conceda la calve para una nueva orientación en el pensamiento, por lo que cobra sentido la afirmación: «Todo lo que sucede, y todo lo que se dice, sucede y se dice en la superficie.» Donde ese «todo» no sólo incumbe a «lo expresable» o «lo incorporal» sino también al nuevo estatuto que les ha de corresponder a la Idea y a los cuerpos después, por así decirlo, de sobrevenir a la superficie: «Lo que se sustraía a la Idea ha subido a la superficie, límite incorporal, y representa ahora toda la *idealidad* posible»,<sup>365</sup> pero también «la Idea cae sobre la superficie como simple efecto incorporal.»<sup>366</sup> De ahí que este final, donde «todo» remite a la superficie, hile con el resto de alusiones del pasaje donde se afirma una replanteamiento de los cuerpos y de las Ideas; por ejemplo, cuando se afirma que «el mundo heracliteano puede subir a la superficie y recibir un estatuto totalmente nuevo» o cuando se anuncia que «el platonismo sufre una reorientación total análoga». Comprobamos que los movimientos de ascenso y descenso se solapan obligando a pensar de un modo diferente la supuesta diferencia entre “mundo sensible” y “mundo de las Ideas”. Desde esta perspectiva parece necesario que las determinaciones de lo inteligible hayan de ser consideradas ahora sin la trascendencia que les concedía el denominado “mundo verdadero”, y que a su vez las propiedades y cualidades de lo sensible requieren ser comprendidas al margen, pero no más allá, de la materialidad y del mecanicismo propio de su condición física.

\* \* \*

---

<sup>365</sup> Ampliamos nuestra cita: « Ce qui se dérobait à l'Idée est monté à la surface, limite incorporelle, et représente maintenant toute *l'idéalité* possible, celle-ci déstituée de son efficacité causale et spirituelle. Les Stoïciens ont découvert les effets de surface. Les simulacres cessent d'être ces rebelles souterrains, ils font valoir leurs effets (ce qu'on pourrait appeler « phantasmes », indépendamment de la terminologie stoïcienne). Le plus enfoui est devenu le plus manifeste, tous les vieux paradoxes du devenir doivent reprendre figure dans une nouvelle jeunesse — transmutation. » *LS*, p.17; trad. cast. p.34

<sup>366</sup> *LS*, p.158; trad. cast. p.167

## Sexta parte: Kant y la orientación en el pensamiento

Y sin embargo, ¿qué significa orientarse en el pensamiento? Esta cuestión tiene, sin duda, un doble aspecto moral: moderno y antiguo a la vez. Este vínculo se hace patente en el carácter práctico de la selección cuando es abordada desde la imagen del pensamiento. Así, cuando Deleuze introduce la pregunta acerca de qué significa orientarse en el pensamiento es fácil reconocer la alusión directa al opúsculo de Kant, intitulado de la misma manera. Esta referencia en la decimoctava serie de *Logique du sens*, o “de trois images de philosophes”, no puede ser valorada de manera accidental o circunstancial, ya que lo implícito, aquello que sólo se deja entrever por parte de Deleuze con algunas citas indirectas al opúsculo es quizá lo más relevante, pues en aquel texto Kant establece los límites del “trabajo” del pensamiento; delimitación, ésta, que establece como único movimiento para el pensamiento el que le concede el “uso empírico”, la experiencia en tanto que marco de actuación y de condición del mismo. De modo que cualquier otra potencia del mismo –en el texto: el “uso especulativo”– queda excluida al no tener cabida en aquellos márgenes que la intuición ofrece a los conceptos del entendimiento para su ejercicio. A partir de estas exigencias de tipo empírico, Kant establece un principio subjetivo para definir el modo de orientarse en el pensamiento una vez que éste, «la razón pura» o el ejercicio solitario de los conceptos, trata de ir más allá del uso asignado, de los límites concedidos; esto es, cuando excede, precisamente, la experiencia. Dicho principio subjetivo que responde a una “exigencia” de la razón no es otro que el sentido o el dominio de una imagen moral en el mismo que en Kant, en “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, corresponde a una *creencia racional*.<sup>367</sup>

Esta supeditación del ámbito especulativo al práctico será eje de la modernidad, pero, y por decirlo así, en su lectura contemporánea –desde las filosofías de la sospecha hasta las filosofías de la diferencia– implica el reconocimiento de un modo de darse el pensamiento que necesariamente se erige a la sombra de una imagen moral. Es esta perspectiva la que permite reconocer la conexión del problema de la orientación con el procedimiento de inversión, en tanto que éste puede formularse como el interrogante sobre la decisión, sobre el cariz de la decisión platónica que conduce o desemboca en una estrecha línea donde se permite al pensamiento desplegar sus afectos. Los límites del pensamiento, los límites de los movimientos del pensamiento, los desplazamientos o las

---

<sup>367</sup> Para lo que sigue en este epígrafe remitimos al texto de Kant que estaba en el momento de la redacción a nuestra disposición: *Cómo orientarse en el pensamiento*, en la trad. cast. de Carlos Correias, Buenos Aires, Ed. Quadrata, 2005.

aceleraciones del mismo es lo que queda establecido cuando se reduce a un “uso empírico”. No es casualidad, pues, que cuando Deleuze introduce el tema de la orientación, en la mencionada serie, remarca la correspondencia existente entre la altura y la moral:

«La imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva. En este «psiquismo ascensional», la moral y la filosofía, el ideal ascético y la idea de pensamiento han anudado lazos muy estrechos. Dependen de ella, la imagen popular del filósofo en las nubes, y también la imagen científica según la cual el cielo del filósofo es un cielo inteligible que nos distrae de la tierra de la que no comprende sus leyes. Pero, en los dos casos todo ocurre en las alturas (aunque sea en la altura de la persona, en el cielo de la ley moral).»<sup>368</sup>

Reconocemos rápidamente en el pasaje la influencia del método genealógico. Éste había permitido descubrir el motivo último del platonismo como imposición de la evaluación, del juicio y la elección sobre el pensamiento. La alusión al «ideal ascético» indica no sólo los antecedentes del problema, sino, y lo más importante, la dimensión del mismo; a saber, la restricción de los afectos del pensamiento según un orden de trascendencia que predetermina cada una de sus posibles desinencias, cada creación queda prediseñada así dentro del marco de lo acabado, lo finalizado, lo estático o lo inamovible. Donde la altura, una vez más, acompañada de la idea de una ascensión o elevación, sólo sale reforzada en su acepción trascendente al estar acompañada de las imágenes «populares» y «científicas» del filósofo: siempre en las «nubes» y al margen de «la tierra de la que no comprende sus leyes», siempre *más allá*. Alusiones que evocan tanto la trascendencia como la incapacidad para mantener la filosofía, aquí en tanto expresión del pensamiento, dentro de las “leyes”, dentro de los límites o de las exigencias del “uso empírico”, pues quedan acotadas ambas imágenes, popular y científica, en la noción moderna de «persona» o de «ley moral». De modo que las distintas expresiones que aluden en este fragmento a la altura como categoría del pensamiento insisten en la vinculación del mismo con la persistencia previa de «una visión moral del mundo», que Deleuze atribuía a Platón, y que termina por hacerse evidente

---

<sup>368</sup> «L'image du philosophe, aussi bien populaire que scientifique, semble avoir été fixée par le platonisme : un être des ascensions, qui sort de la caverne, s'élève et se purifie d'autant plus qu'il s'élève. Dans ce « psychisme ascensionnel », la morale et la philosophie, l'idéal ascétique et l'idée de la pensée ont noué des liens très étroits. En dépendent l'image populaire du philosophe dans les nuages, mais aussi l'image scientifique d'après laquelle le ciel du philosophe est un ciel intelligible qui nous distraît moins de la terre qu'il n'en comprend la loi. Mais dans les deux cas tout se passe en hauteur (fût-ce la hauteur de la personne dans le ciel de la loi morale).» *LS*, p.152; trad. cast. p.161

cuando el texto afirma: «En este «psiquismo ascensional», la moral y la filosofía, el ideal ascético y la idea de pensamiento han anudado lazos muy estrechos.»

Parece plausible leer las alusiones al artículo de Kant más allá de ser consideradas como acotaciones circunstanciales, pues ahondan en el problema acerca de cuáles son las formas o los límites del pensamiento, las expresiones o las creaciones que lo conciernen por sí mismo, al margen de las estrechas lindes de la imagen moral; esto es, cuáles son las potencias que puede alcanzar. Conocemos la forma o las formas surgidas a partir de la exigencia de plegarse a la clave de bóveda de las “condiciones de posibilidad de toda experiencia en general”, pero es tan sólo un modelo, una opción extraída del sentido común y del buen sentido, al fin y al cabo, desconocemos *hasta dónde puede llegar un pensamiento*.<sup>369</sup> Así, pues, en *Logique du sens* Deleuze incorpora directamente la pregunta acerca de *qué significa orientarse en el pensamiento* para contravenir el modelo sugerido por Kant en sus respuesta. Como se recordará en aquel artículo aparecía el ejemplo geográfico para definir tanto la necesidad de un principio subjetivo, como el resultante de la diferencia interna entre la mano derecha y la izquierda, que sirviera para apoyar u ofrecer un suelo al pensamiento, así como para definir la línea en que continuaría la respuesta al determinar el significado de “orientarse” en términos puramente cardinales; a saber, según el sentido que reparte a partir del Este, el Oriente, los puntos del extenso horizonte. Hay, pues, en el ejemplo de Kant la imposición indirecta de un esquema intuitivo para el pensamiento, según el reparto del espacio, que obliga a considerar el pensamiento como susceptible de configurarse de la misma manera –a través del sentimiento de una diferencia subjetiva elevada a principio y la referencia a la forma del espacio– que lo hace toda experiencia posible. Un modelo que ha de cumplirse a pesar, recuérdese, de que se reconozca que hay usos del mismo que exceden las atribuciones de esta última. Por eso que Deleuze, a continuación de nuestra última cita comentada acerca de «los lazos muy estrechos» entre «la moral y la filosofía», añade:

«Cuando preguntamos: «¿qué significa orientarse en el pensamiento?» parece que el mismo pensamiento presupone ejes y orientaciones según los cuales se desarrolla, que

---

<sup>369</sup> «Qu'en est-il alors d'une philosophie qui sent bien qu'elle ne serait pas philosophie si elle ne rompait au moins provisoirement avec les contenus particuliers et les modalités de la doxa, mais qui en conserve l'essentiel, c'est-à-dire la forme, et qui se contente d'élever au transcendantal un exercice seulement empirique dans une image de la pensée présentée comme « originaire »?» *LS*, p.119; trad. cast. 130

tiene geografías antes de tener historia, que traza dimensiones antes de construir sistemas. La altura es el Oriente propiamente platónico.»<sup>370</sup>

La oposición entre «geografía» e «historia» es paralela en el texto a la de «dimensiones» y «sistemas», como si las reglas y los principios en los que pudiera apoyarse el pensamiento fueran fruto de las combinaciones del trabajo heurístico, pero también como si ambos se opusieran a sus propios presupuestos o a sus propias configuraciones olvidando así la «geografía» o las «dimensiones» de las que proceden. Si bien es cierto que la oposición no es nunca directa como deja entrever Deleuze, pues es sólo que «parece que el pensamiento presupone ejes y orientaciones...», también lo es que el desnivel existente entre ambos términos, “geografía” e “historia del pensamiento”, es tan pronunciado que requiere la demarcación entre ambos de cierta anterioridad, pues se considera que el pensamiento «tiene geografías *antes* de tener historia...» y que «traza dimensiones *antes* de construir sistemas...». Todo apunta a que con este «antes» aparece una ordenación previa de los presupuestos del pensamiento, de modo que pueden reconocerse «dimensiones» con antelación al desarrollo de los «sistemas» como si fueran el terreno sobre el que se erigen sus lustrosos edificios. Y sin embargo, la temporalidad hacia la que señala el adverbio para señalar la precedencia de aquellos presupuestos escapa a la línea ordinal de lo cronológico, ya que es el propio término de «historia», el mencionado “tener historia” antes que “tener geografía”, el que se adueña de ese valor temporal de los sucesos, el que está como preñado de la secuencia cronológica de los mismos, dejando como a un lado esta lectura cronométrica para señalar a una anterioridad diferente para aquellos «ejes» u «orientaciones» del pensamiento. Es aquí donde comienza a insinuarse en Deleuze una interpretación temporal de aquello que quiera decir orientarse en el pensamiento, como si ante el recurso a los puntos espaciales que dividían el horizonte como forma primordial de orientación hubiese una alternativa temporal opuesta al transcurrir cronológico propio de la historia, una especie de temporalidad dramática donde todo sucede *antes de...*, una afección temporal del pensamiento más que una proyección sensible en el mismo, una intuición temporal que alude al propio relato del pensamiento, a aquello que ocurre en escena y que no puede ser reducido a un elemento, a una trama o a un personaje en concreto del que el

---

<sup>370</sup> «Quand on demande « qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », il apparaît que la pensée présuppose elle-même des axes et des orientations d'après lesquelles elle se développe, qu'elle a une géographie avant d'avoir une histoire, qu'elle trace des dimensions avant de construire des systèmes. La hauteur est l'Orient proprement platonicien.» *LS*, p.152; trad. cast. p.161

pensamiento es propiamente independiente: drama del tiempo inasignable, el mínimo de tiempo, lo puramente estético.

Así, y a pesar de que la referencia al opúsculo de Kant pudiera parecer accesorio, pues sirve para introducir el tema de las diferentes categorías en el pensamiento, supone, como trataremos de demostrar, la semilla del tiempo en el pensamiento y en la “filosofía de Deleuze”, quien no se cansará, por otra parte, a lo largo de su obra en reconocer que es mérito de Kant introducir esta cuña del tiempo en el robusto tronco de la historia de la filosofía. Por este motivo, cuando nuestro filósofo recurre a diversas contraposiciones, en lo que concierne a la delimitación de las nociones de altura y superficie, el resultado sea el alejamiento del mismo respecto a la interpretación espacial del pensamiento. Contamos con un ejemplo de esta brecha, cuando al hilo del texto de Kant leemos en *Logique du sens* frases del tipo: «La altura es el Oriente propiamente platónico.» o «No esperan [los estoicos] la salvación en las profundidades de la tierra o en la autoctonía, ni tampoco en el cielo y la Idea, la esperan lateralmente, del acontecimiento, del Este, allí donde, como dice Carroll, se levantan todas las cosas buenas».<sup>371</sup> Queda patente en estos fragmentos la doble reapropiación del motivo kantiano por parte de Deleuze, por un lado en el empleo para asignar al platonismo la categoría de altura, pero por otro, como puede comprobarse, para darle a la superficie el mismo nivel, el mismo empaque o la misma densidad ontológica al atribuirle idéntico punto cardinal que a la altura o la trascendencia. En aquel opúsculo, los términos «Oriente» y «Este» suponían el núcleo desde el que nace el argumento del “sentimiento interno”, por lo que ahora, el hecho de que pueda ser atribuido a altura y superficie indistintamente, por igual, reafirma el que cada una de las categorías supone una disposición global, un reparto completo del pensamiento y no sólo el privilegio de uno de los elementos en juego (unidad, multiplicidad, ser, deber ser, devenir, etc.). Son especialmente notables estas referencias a “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” en la carga problemática que conllevan, pues más allá de corresponderles cierta función, por decirlo así, de amplificación del contexto o de las resonancias de la serie de *Logique du sens*, la recuperación de la referencia al Este, en tanto que punto geográfico privilegiado tanto para la altura como para la superficie, se arroga en este último caso la posibilidad de legitimar un marco distinto para el pensamiento, un ámbito donde tejer todo aquel “trabajo” al margen de las condiciones de producción de toda experiencia en general. De ahí que la “perversión”, contrapunto de la imposición de la imagen moral del platonismo,

---

<sup>371</sup> *LS*, pp. 152 y 154-155; trad. cast. pp. 161 y 163, respectivamente

complica al ser proceso de la superficie, en palabras de Deleuze, «todo el pensamiento reorientado», supone un «nueva geografía».<sup>372</sup> Dicho alcance permite comprobar de nuevo que lo que está en cuestión es el propio pensamiento, pues se le concede a la superficie la tarea de ofrecer una “reorientación” del mismo, de “todo el pensamiento” y descubrir “una nueva geografía”. De modo que se estrecha la relación de la superficie como nueva imagen de la filosofía, del pensamiento, con la necesidad, localizada como núcleo del tema de la inversión, de separarse o de romper con el predominio de un esquema moral donde resulten privilegiadas posiciones inmóviles e inaccesibles; con, valga la redundancia, la necesidad de reorientar el movimiento noético bloqueado por la imagen dogmática. Desde esta perspectiva la alusión a los presupuestos espaciales («es el Oriente», «la esperan lateralmente, del acontecimiento, del Este») consolida el vínculo entre la “imagen moral o platónica” del pensamiento y el reparto que determina los usos dentro del marco de la experiencia en general. Pero quizá es, precisamente, por esta vinculación tan estrecha que se hace más notable, aún si cabe, en la diferencia introducida por Deleuze respecto a la definición de superficie, donde la “autonomía” que la caracterizaba parece rebasar ya la necesidad de un apoyo geométrico o geográfico, debido a que las coordenadas espaciales que brotaban del “sentimiento interno” quedan revocadas en ella. Así, pues, la izquierda y la derecha quedan en suspenso cuando Deleuze explica, como no podía ser de otra forma apoyándose en Carroll, que la superficie no responde a una distinción interna que preconfigure el espacio como ocurriría con el célebre caso entre la mano izquierda y la mano derecha, sino que «es la continuidad del derecho y el revés».<sup>373</sup> La idea de que la reorientación ha de llegar “lateralmente, del acontecimiento, del Este” viene como complementada, en el esfuerzo por separar la categoría de superficie de la profundidad y de la altura, por la calificación de «*sentido inverso*» para aquello que recorre, que atraviere en con su movimiento esta “nueva geografía” del pensamiento. Una vez más la escritura de Deleuze, tan plagadas de guiños y referencias cruzadas, dibuja una línea entre el problema de la orientación y la cuestión de la imagen moral del pensamiento cuando afirma:

«Los acontecimientos son como los cristales, no ocurren ni crecen sino por los bordes, sobre los bordes. Ahí reside el primer secreto del tartamudo y el zurdo: dejar de hundirse, deslizarse a lo largo, de modo que la antigua profundidad no sea ya nada,

---

<sup>372</sup> «Non plus Dionysos au fond, ni Apollon là-haut, mais l'Hercule des surfaces, dans sa double lutte contre la profondeur et la hauteur: toute la pensée ré-orientée, nouvelle géographie.» *LS*, p.158; trad. cast., p.166

<sup>373</sup> «La doublure est la continuité de l'envers et de l'endroit, l'art d'instaurer cette continuité, de telle manière que le sens à la surface se distribue des deux côtés à la fois, comme exprimé subsistant dans les propositions et comme événement survenant aux états de corps.» *LS*, p.151; trad. cast, p.160

reducida al sentido inverso de la superficie. Es a fuerza de deslizarse que se pasará al otro lado, ya que el otro lado no es sino el sentido inverso. Y si no hay nada que ver detrás del telón, es que todo lo visible, o más bien toda la ciencia posible está a lo largo del telón, que basta con seguir lo bastante lejos y lo bastante estrechamente, lo bastante superficialmente, para invertir lo derecho, para hacer que la derecha se vuelva izquierda e inversamente.»<sup>374</sup>

Al margen ahora de que la enorme genialidad de Deleuze permita sintetizar el nexo entre el problema del espacio («zurdo») y la cuestión del lenguaje («tartamudo») que traman la categoría de superficie, encontramos que en la primera alusión al espacio («Los acontecimientos son como los cristales, no ocurren ni crecen sino por los bordes, sobre los bordes.») aparece ya un distanciamiento respecto a la interpretación espacial de la imagen dogmática del pensamiento. Al conceder al movimiento en la superficie, con la ilustración del «cristal», un crecimiento o un sucederse sólo por los perfiles se rechaza la posibilidad de que ese movimiento responda a los límites físicos o empíricos del cristal en tanto que superficie, para poder considerarlo en su relación funcional o práctica, pues sólo es *sobre* los bordes o los perfiles de otros objetos que el cristal gana su utilidad, gana su valor de uso. Mas si crece sobre los bordes, como dice Deleuze, no es porque pueda corresponderle un área determinada, porque pueda enmarcarse en unos límites a partir de los cuales podría extenderse, sino que es, más bien, desde los bordes de otras cosas, de otros cuerpos, que permite en su utilidad descubrir o ver, también ocultar, los contornos y los perfiles de las cosas como si creciesen en su interior. De ahí la contraposición de movimientos entre los cuerpos («dejar de hundirse») y «los cristales» (deslizarse), pero también la afirmación de que todo ocurre ahora sobre la superficie, como sobre los cristales crecen las cosas, no por sus extremos según la imagen geométrica o física de los mismos, sino en su interior como ocurre cuando consideramos funcionalmente aquello de crecer por los bordes o los límites. Por eso el valor, casi redundante en este pasaje, del recurso al «telón» como complemento de la metáfora del «cristal» en la definición de la superficie, al constatar una vez más que nada ocurre fuera de ella, que «no hay nada que ver detrás del telón», que allí ocurre «todo lo visible»; unas expresiones donde se reconoce lo que allí ocurre como el motivo de «toda ciencia posible». De este modo la superficie logra aparecer en la exposición como marco o

---

<sup>374</sup> « Les événements sont comme les cristaux, ils ne deviennent et ne grandissent que par les bords, sur les bords. C'est bien là le premier secret du bègue ou du gaucher : non plus s'enfoncer, mais glisser tout le long, de telle manière que l'ancienne profondeur ne soit plus rien, réduite au sens inverse de la surface. C'est à force de glisser qu'on passera de l'autre côté, puisque l'autre côté n'est que le sens inverse. Et s'il n'y a rien à voir derrière le rideau, c'est que tout le visible, ou plutôt toute la science possible est le long du rideau, qu'il suffit de suivre assez loin et assez étroitement, assez superficiellement, pour en inverser l'endroit, pour faire que la droite devienne gauche et inversement. » *LS*, p.19; trad. cast. p.36



lugar de la *episteme* —si se prefiere como objeto científico—, justo antes de que se diga que en ella no hay distinción alguna entre el lado izquierdo y el lado derecho, que son iguales, o reversible («lo bastante superficialmente, para invertir lo derecho, para hacer que la derecha se vuelva izquierda e inversamente»). Topamos una vez más con el rechazo de la exigencia de la distinción interna entre izquierda y derecha que proponía Kant en el opúsculo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, que aquí, en el último pasaje citado de *Logique du sens*, queda revocada en la categoría de superficie. Sin embargo, en este fragmento Deleuze añade algo nuevo en el ejemplo del «telón» que puede pasar desapercibido, pues al asignarle la reversibilidad de ambos lados, izquierda y derecha, o más técnicamente, «el sentido inverso» la posibilidad de hacer indistinguibles e indiferentes la mano izquierda y la derecha, no sólo rompe con el esquema espacial que servía para abrir la aproximación a la noción de “orientación” en el artículo de Kant, sino que además está salvando el requisito que Kant se daba de considerar un *objeto* para el pensamiento más allá del “uso empírico”; una especie, podríamos decir, de punto de apoyo sobre el que articular cierta validez para el uso que trasciende los límites de las condiciones de la experiencia en general, para el “uso especulativo”. La superficie surge entonces como la posibilidad de derecho para experimentar en el pensamiento más allá de los límites impuestos o de las restricciones derivadas de la imagen dogmática o moral del mismo. Una forma tan inocente como el «cristal» o el «telón» pone en jaque todas las formas del pensamiento expresadas en el continente empírico que sustentaba, por decirlo así, el mundo de la experiencia. Ahora la superficie se erige nuevo escenario desde el que poder explorar las estancias del pensamiento, supone la referencia necesaria para poder perseguir los movimientos del mismo. Ante las condiciones de posibilidad de la experiencia como marco donde han de venir a inscribirse los vaivenes y los desplazamientos entre los diferentes usos del pensamiento, la superficie facilita el ritmo mínimo donde pueden producirse los cambios entre ambos. Si la superficie es ahora lo que está “puesto en frente” o “delante” del pensamiento no lo es como una delimitación sino como el ritmo o el contrarritmo donde éste puede dibujar libremente sus melodías; esto es, la objetividad necesaria que permite la creación del pensamiento independientemente de sus condicionantes de *facto*. No es por casualidad que Deleuze hace corresponder la superficie con el «campo trascendental»,<sup>375</sup> pues supone la forma de *iure* del pensamiento una vez liberado de toda influencia de los presupuestos propios de la experiencia y de la opinión, de la asimilación, como le ocurría a

<sup>375</sup> Sobre la asimilación entre superficie y campo trascendental: «Le champ transcendental réel est fait de cette topologie de surface, de ces singularités nomades, impersonnelles et pré-individuelles.» Y: «De toutes ces façons la surface est le champ transcendental lui-même.» *LS*, pp.133 y 151; trad. cast. 143 y 159, respectivamente.

la filosofía trascendental, de las condiciones empíricas para definir su uso.<sup>376</sup> La nueva reorientación parece descubrir movimientos ilimitados, movimientos para el pensamiento que exceden esta restricción de atender a una orientación basada en una imagen moral, que obedece en última instancia a un interés práctico que delimita su “trabajo” y sus usos, cuando el pensamiento, como se dice en el mismo opúsculo, ha de “expresarse en libertad”. En efecto, para llegar a este uso era precisa una nueva reorientación para poder aquilatar de otra forma las producciones del pensamiento, las creaciones del mismo.

\* \* \*

Aún en *Logique du sens* este problema no ha encontrado la forma independiente de expresarse, pero andado el tiempo podemos comprobar cómo la cuestión sigue especialmente viva en *Qu'est-ce que la philosophie?* con una nueva alusión directa al mencionado texto de Kant y con la explicitación de la ruptura de aquella necesidad de acotar el *trabajo* del pensamiento en los esquemas del sentido común y la opinión:

«El movimiento del infinito no remite a unas coordenadas espaciotemporales que definirían las posiciones sucesivas de un móvil y las referencias fijas respecto a las cuales éstas varían. «Orientarse en el pensamiento» no implica referencia objetiva, ni móvil que se sienta como sujeto y que, en calidad de tal, desee el infinito o lo necesite. El movimiento lo ha acaparado todo, y ya no queda sitio alguno para un sujeto y un objeto que sólo pueden ser conceptos.»<sup>377</sup>

Encontramos una vez más la referencia espacial y la alusión a “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” en la atribución del «movimiento infinito» para la cuestión de la orientación. En efecto, estas referencias tienen la función de rechazar la imagen de las potencias de un pensamiento calcadas de las posibilidades de la experiencia en general; una

---

<sup>376</sup> «Il est vrai que cette exigence de définir le transcendantal comme conscience originaire est justifiée, dit-on, puisque les conditions des objets réels de la connaissance doivent être *les mêmes que* les conditions de la connaissance; sans cette clause, la philosophie transcendantale perdrait tout sens, devant instaurer pour les objets des conditions autonomes qui ressusciteraient les Essences et l'Etre divin de l'ancienne métaphysique. La double série du conditionné, c'est-à-dire de la conscience empirique et de ses objets, doit donc être fondée sur une instance originaire qui retient la forme pure de l'objectivité (objet = x) et la forme pure de la conscience, et qui constitue celle-là à partir de celle-ci.» *LS*, p.128; trad. cast, p.139

<sup>377</sup> «Le mouvement d l'infini ne renvoie pas à des coordonnées spatio-temporelles qui définiraient les positions successives d'un mobile et les repères fixes par rapport auxquels celles-ci varient. «S'orienter dans la pensée» n'implique ni repère objectif, ni mobile qui s'éprouverait comme sujet et qui, à ce titre, voudrait l'infini ou en aurait besoin. Le mouvement a tout pris, et il n'y a nulle place pour un sujet et un objet qui ne peuvent être que des concepts.» *QPh?* p.40; trad. cast. p.41

distancia que queda marcada al descartar todo tipo de «referencias fijas» para el pensamiento. El fragmento de *Qu'est-ce que la philosophie?* explicita que el punto de interpretación relativo al tema de la orientación no es el de la filosofía trascendental, pues aparta completamente de la definición las categorías de sujeto y objeto. Se trata entonces, en esta “nueva geografía” de pensar el «movimiento infinito», ya no sólo como desplazamiento, debido a que orientarse en el pensamiento no quiere decir que haya un móvil recorriendo, pongamos, una habitación a oscuras,<sup>378</sup> sino como movimiento en tanto tal («el movimiento lo ha acaparado todo»); esto es, considerar el movimiento del pensamiento como simple movimiento sin tener presentes «las referencias fijas», el «sujeto» y el «objeto», es considerar el movimiento desprendido de los ejes de coordenadas o de los puntos privilegiados que lo atenazaban, es tomar el movimiento más allá de las exigencias de interpretarlo como cambio, desplazamiento o transformación entre dos extremos o dos términos, es, en definitiva, leerlo como mera acción, como *dinamis*, como si fuera un proceso ilimitado, como si fuera una *potencia* siempre inagotable, como si fuera un paso inacabable entre la potencia y el acto. Así pues, la dificultad de orientarse en el pensamiento dejaría de ser la de disponer de un límite posibilitante que determine los usos o las formas del mismo para pasar a expresarse en esa especie de aporía, quizá mucho más vertiginosa aún, de un espacio donde la derecha y la izquierda se han vuelto indiscernibles, de un lugar donde no cabe contar ya con ningún marco ordenado en el que preestablecer o predeterminedar su “trabajo”. De modo que la pregunta acerca de *cómo* orientarse en el pensamiento descubriría el espacio de libertad del mismo, su pura actividad sin exigencias o «referencias fijas» donde los usos quedarían rotos en la pura creatividad y donde lo difícil sería amoldarse a ese movimiento carente de término y de extremos. Recordemos, pues, «una nueva geografía» o una «reorientación» total del pensamiento que conlleva desprenderse de los presupuestos espaciales y de las exigencias de tomar la génesis del pensamiento de los límites de la experiencia posible. Una geografía donde ya no es útil emplear los mapas del sentido común y del buen sentido, pues *el movimiento lo ha acaparado todo...*

\* \* \*

---

<sup>378</sup> Como se recordará el ejemplo de la habitación está tomado del mismo texto de Kant

### La filosofía práctica como «ética del acontecimiento». Parte séptima

El descubrimiento estoico de la superficie, en tanto que categoría del pensamiento, entraña de este modo una alternativa a la imagen dogmática o moral del mismo. Así, pues, la aparición de esta dimensión como nuevo *tópos* o “nueva geografía” conduce a una lectura antagonista respecto de aquella «visión moral del mundo» con que se resolvía la selección platónica. Quizá ahora cobra mayor sentido el que la filosofía estoica pueda inscribirse para Deleuze en esa especie de historia menor de la filosofía que escribe el tema de la inversión desde Nietzsche y, aún más en particular, que llegue a merecer incluso, como retrospectivamente, el nombre de «gran inversión» o «inversión radical» por delante de aquél, precisamente porque apunta a la raíz, al lugar donde descansa la oscura motivación de la dialéctica de rivales, a su carácter “decisivo”. Ahora, y como vimos antes, el que en Platón tiene lugar algo así como “una toma de decisión” supone una interpretación de los signos que deriva la naturaleza de estos respecto a la distancia inalcanzable del significado; esto es, de la primacía de una cualidad significada en la Idea, en tanto que esta última es tomada únicamente como esencia, y no como *diferencia*. De modo que la superficie, o la perversión del platonismo como proceso que le corresponde, tiene que ver justamente con la propuesta de perturbar esta tendencia, de revertir el orden *descendiendo* desde la norma al extremo de sus consecuencias —si se prefiere, de contaminar o de viciar la norma como sucede con las provocaciones y paradojas de cínicos y estoicos en que se apoya Deleuze para mostrar la incongruencia de cumplir con exceso de celo la regla, por ejemplo, el lamento de Diógenes de que no pueda saciarse por igual el placer y el hambre—; un descenso, decíamos que desmonta pautas y “costumbres” que vienen a instalarse como propensiones o preparaciones para los movimientos del pensamiento a raíz de aquel ardid platónico de introducir la trascendencia en la inmanencia. De modo que perturbar sería sinónimo de cambio en el movimiento. Alcanzar la superficie como orientación en el pensamiento es también devolver al signo toda su potencia, recuperar toda la fuerza de lo problemático que late en el interior de *cada cosa, animal o ser*.

No es casualidad que cuando Deleuze aborda el “problema moral en los estoicos”, en la serie vigésima de *Logique du sens*, se pregunte si no es algo más complejo el distanciamiento entre una orientación de superficie y una orientación de profundidad, si no resulta demasiado sencillo este reparto que hace de los estoicos los férreos defensores de la categoría de superficie y los máximos detractores de la profundidad como si la decisión de

promover la superficie fuera meramente cosa de elegir entre varias alternativas. El problema moral apunta por ello al nexo entre ambas categorías, al tránsito constante o a la relación permanente que se da entre la cadena de causas y la colección de efectos a pesar de su heterogeneidad, por lo que la moral ha de venir a jugar un nuevo papel articulador entre ambas, ha de permitir el proceso de descenso y el posterior movimiento de ascenso hasta la superficie. En dicha serie, que lleva por título «sobre el problema moral en los estoicos», la imagen estoica que comparaba la filosofía con un huevo sirve a Deleuze para ubicar la moral en el lugar intermedio entre las propiedades o las cualidades de los cuerpos y los efectos o los incorpóreos en lenguaje: «En cualquier caso, la situación de la moral está bien señalada, entre los dos polos de la cáscara lógica superficial y de la yema física profunda.»<sup>379</sup> Ahora, el hecho de que no se haya resuelto todavía en qué consiste ese proceso de “ascensión” hasta la “frontera” entre las palabras y las cosas vuelve a situar el interrogante sobre el tema de la decisión, sobre el mencionado contexto de la “toma de decisión platónica”, pero también, y sobre todo, el situarse en esta perspectiva es también, como vimos en nuestro capítulo II, hacerlo en la línea de una temporalidad diferente, ni cronológica ni circular, pues la decisión alcanzaba a expresar en la idea del eterno retorno la forma pura y vacía del tiempo. Obvia decir que la índole del problema de la decisión no permite ser traducida en términos de posicionamiento ante opciones o alternativas complementarias (superficie-profundidad; profundidad-altura), sino que constituye, en cambio, la clave interpretativa que ha de resolver el proceso de descenso y ascenso entre las categorías o *tópos* del pensamiento. De ahí que en la mencionada serie, tras aquella clásica comparación que ilustraba la física como la yema, la moral como la clara y la lógica como la cáscara, tenga como lugar el reconocimiento de que en el tránsito desde los cuerpos a las palabras, en «el remontar» de la profundidad a la superficie la moral aparece como desdoblada, aparece como síntoma y, a la par, solución del hiato al afirmar Deleuze que aquel proceso de cambio o de nivel conlleva «la inquietante experiencia de una ambigüedad de la moral, la inquietante presencia de una anfibología en la misma que obliga a reconocer una «moral de los cuerpos o moralidad de las palabras (la «moral de lo que se dice...»», equivalente, y continuando la cita donde aparece esta contraposición, a la alternativa entre una «moral del alimento o moral del lenguaje, moral del comer o moral del hablar, moral de la yema o de la cáscara» que obliga a no abandonar la perspectiva práctica acerca de la orientación en el pensamiento, pues la articulación entre superficie y profundidad, la definición del proceso de ascenso imbrica este anverso y este reverso en la moral como si

---

<sup>379</sup> *LS*, p.167; trad. cast. p.176

fuera una moneda de dos caras con distinto valor: «moral de los estados de cosas o moral del sentido».

Es desde esta perspectiva que Deleuze corrige cualquier equívoco posible, cuando afirma en esta serie: «Era correr demasiado presentar a los estoicos rechazando la profundidad, y no encontrando en ella sino mezclas infernales correspondientes a las pasiones-cuerpos y a las voluntades del mal.»<sup>380</sup> Pero, ¿cómo no iba a ser valorado el «incesto» o la «antropofagia» como una conexión aberrante de los cuerpos, de las causas?, ¿cómo no iba a ser considerado el veneno como una mezcla perjudicial? En efecto, las mezclas imperfectas conllevan esta caracterización de «las voluntades del mal», y los estoicos, como recuerda Deleuze, sólo pueden constituir «una moral de esta física» atendiendo a que las mezclas parciales se inscriben siempre en un conjunto mayor, en una tensión más amplia que obliga a reconocer que «las buenas voluntades, las acciones virtuosas, las representaciones verdaderas, los asentimientos justos también son cuerpos.»<sup>381</sup> Hay, pues, en el estoicismo dos niveles de una y misma *naturaleza* representados, por un lado, en las físicas parciales y completas de las causas, y por otro, en la física total e integradora del *destino* que engloba, suma y ordena la necesidad para las anteriores. Esta anfibología de la *phýsis* permite a su vez que la moral tenga una cara mirando a las causas corporales y otra tocando los efectos incorporeales, pues si bien cada cuerpo o causa particular ha de ser valorada en sus acciones, también la adición de todas las causas en un *fuego* o soplo originario permite seguir aquella especie de *sfumato* que van dejando los cuerpos en la penetración global o en la «Gran mezcla». Así pues, las mezclas parciales por imperfectas que sean, son enteramente causas, mezclas que suponen concatenaciones completas de los cuerpos desde las que pueden ser valoradas, pueden ser sopesadas, por muy «abominables» que sean, pues las causas siempre son causas de otras causas, formando así un conjunto homogéneo que no requiere de ningún tipo de instancia extrínseca para completarlo. Cada cuerpo al ser causa, al disponer intrínsecamente de la unidad de aquello que le hace ser, permite que la evaluación se haga de manera independiente en cada punto, es lo que constituye la teoría estoica del comportamiento conveniente (*kathékton*), donde cabe calificar entre los diferentes casos, por lo tanto, aquellos que son preferible (*proegména*). Pero al estar todos los cuerpos contraídos en el fuego original, la relatividad de esa valoración puede ser también considerada desde una perspectiva absoluta, pueda darse una vigencia completa y relativa para los cuerpos y las causas: «Si hay cuerpos-pasiones, hay

---

<sup>380</sup> «Car nous devons revenir sur ce que nous disions tout à l'heure, au moins pour y introduire des variantes. C'était aller trop vite que de présenter les Stoiciens comme récusant la profondeur, et n'y trouvant que des mélanges infernaux correspondant aux passions-corps et aux volontés du mal.» *Ídem*.

<sup>381</sup> *Ídem*.

también cuerpos-acciones, cuerpos unificados del gran Cosmos.»<sup>382</sup> De modo que es desde la unidad de todas los cuerpos o causas en el *lógos*, que las atraviesa como un aliento o *pneumata* según la imagen de la contracción o la expansión del fuego, que pueda considerarse el ideal del sabio estoico de “vivir según un acuerdo razonable” o de “vivir en acuerdo razonable con la naturaleza” (*homologouménos zên* o *homologouménos zên tēi phýsis*) como el principio ético que ha de corresponder a la visión de esta unidad que forma el conjunto de la naturaleza y que se dilata en el tiempo: *hegemonikón* o guía interior, que remite necesariamente al *lógos* como principio último de la vida; un único y mismo principio para el hombre y para el universo.<sup>383</sup> Hay, pues, algo que puede ser leído por encima de las particularidades de cada una de las mezclas y que eleva al hombre hasta el nivel del «Gran Cosmos». La cuestión es cómo llegar a ver desde los cuerpos y de las causas concretas aquello que las hace integrarse, también desintegrarse, en el conjunto de la *phýsis*.

En un punto, sin embargo, la advertencia de Deleuze se vuelve sorpresa en sus lectores, cuando al hilo del problema moral establece la relación entre *moral* y *adivinación* en los estoicos. La aparición de semejante tesis carece de mediación argumental, pues hasta entonces no había ocupado lugar alguno en los análisis de *Logique du sens*, es, al contrario, en el momento en que se está tratando de resolver la distancia de la categoría de superficie respecto a la de profundidad, en esta vigésima serie, que tiene temáticamente por primera vez lugar la tesis de la vinculación entre adivinación y moral; cuestión que obliga a considerar esta irrupción en los argumentos bajo la impresión de cierta urgencia en la escritura, de cierta necesidad estratégica para desarrollar la exposición del proceso de hundimiento y ascenso. La mántica ofrece así una imprescindible tentativa de interpretación patente en el carácter enormemente asertivo de la fórmula: «Es, pues, la *adivinación* lo que funda aquí la moral.»<sup>384</sup> Son, pues, las prácticas orientadas a predecir el porvenir las que constituyen en el estoicismo, según la fórmula de Deleuze, la moral. Mas, ¿cómo puede llegar a fundamentar la moral los auspicios o la interpretación de las entrañas?, ¿cuál es la relación entre estas prácticas y una posible ascensión a la superficie?, ¿no parecen indicar el vuelo en la altura y la caída en la profundidad extremos que la

<sup>382</sup> *LS*, p.168; trad. cast. p.177

<sup>383</sup> Para el desarrollo de estas cuestiones hemos seguido los trabajos sobre estoicismo de: Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *La filosofía helenística*, Editorial Síntesis, 2007, Madrid, y de Anthony A. Long, *La filosofía helenística*, versión española de P. Jordán de Urries para Alianza Universidad, 1977, Madrid.

<sup>384</sup> Reintegramos al cita a su contexto: «C'est donc la *divination*, ici, qui fonde la morale. L'interprétation divinatoire, en effet, consiste dans le rapport entre l'événement pur (non encore effectué) et la profondeur des corps, les actions et passions corporelles d'où il résulte. Et l'on peut dire précisément comment procède cette interprétation: il s'agit toujours de trancher dans l'épaisseur, de tailler des surfaces, de les orienter, de les accroître et de les multiplier, pour suivre le tracé des lignes et des coupures qui se dessinent sur elles.» *LS*, p.168; trad. cast. p.177

superficie trataba de evitar? Y el contexto siempre es el tema de la decisión y de la orientación. Hasta ahora la moral había sido expuesta en su vinculación con la física de las mezclas corporales, bien a nivel particular, bien a nivel de la «Gran mezcla», y sin embargo Deleuze había anunciado que la moral tenía lugar entre la física y la lógica, de forma que finalmente se podía distinguir entre “moral del alimento y moral del lenguaje”, entre “moral del comer o moral del hablar”, o entre “moral de los estados de cosas o moral del sentido”. Por lo que se reconoce la existencia de una moral, de un tono de la moral, pues es siempre la misma, diferente de la evaluación de los cuerpos y de las causas. Y, como vimos anteriormente, aquello que corresponde al “hablar”, al “lenguaje”, y ahora, al “sentido”, y que además se opone a la homogeneidad de la causalidad física como una diferencia irreductible entre las causas y los efectos, es, precisamente, lo incorporal. De ahí que, y en tanto que Deleuze dota a la noción de acontecimiento de las notas determinantes de los efectos incorporeales, el objeto de la moral estoica quede localizado en aquello que precisamente no está, paradójicamente, suficientemente pertrechado para la acción y la pasión, pues los efectos no obran ni actúan directamente sobre la cadena de causas. Y esto, en virtud de aquella dualidad inicial que aseguraba la heterogeneidad plena de los términos en la relación de causalidad. En efecto, en *Logique du sens* los incorporeales y los cuerpos son como líneas paralelas que continúan *ad infinitum* la desvinculación entre efectos y causas, por eso que Deleuze pueda llegar a reconocer para la moral un trasfondo que no responda ya a las cualidades o propiedades físicas de las acciones y de las pasiones, un escenario que ofrece la cara oculta de los actos, allí donde precisamente se mueve la frontera entre las cosas y el lenguaje, en aquello que corresponde propiamente para el estoicismo al ámbito entero de la lógica: *lo incorporal* o *lo expresable*. De donde una “moral del lenguaje” quiere decir necesariamente también una moral *lógica*, basada en los métodos del discurso,<sup>385</sup> de forma que no se confunde con las mezclas, con “la moral del alimento”, con “la moral del comer”, pues sólo puede tener por objeto lo expresado o lo incorporal que no permite ser reducido a las particularidades, pero tampoco a las generalidades de las propiedades y de las mezclas en los cuerpos. Por eso que Deleuze afirme tajantemente: «*La moral estoica concerne al acontecimiento; consiste en querer el acontecimiento como tal, es decir, en querer lo que sucede en tanto que*

---

<sup>385</sup> «Mais certes, ce n'est pas par hasard que la morale stoïcienne n'a jamais pu ni voulu se confier à des méthodes physiques de divination, et s'est orientée vers un tout autre pôle, s'est développée d'après une tout autre méthode, logique. Victor Goldschmidt a bien montré cette dualité de pôles entre lesquels la morale stoïcienne oscille: d'un côté il s'agirait donc de participer autant que possible à une vision divine réunissant en profondeur toutes les causes physiques entre elles dans l'unité d'un présent cosmique pour en tirer la divination des événements qui en résultent. Mais de l'autre côté en revanche, il s'agit de vouloir l'événement quelqu'il soit, sans aucune interprétation, grâce à un « usage des représentations » qui accompagne dès le début l'accomplissement de l'événement même en lui assignant le présent le plus limité qui soit.» *LS*, pp.168 y 169; trad. cast. p.177



sucede.»<sup>386</sup> Pero, y antes incluso de afrontar este «querer», ¿cómo llega la adivinación a superar el peso físico que la caracteriza para dar lugar a una moral del acontecimiento, a una filosofía práctica del mismo?; ¿cómo los enigmas del porvenir alcanzan a descubrir una filosofía del acontecimiento?

En la medida en que la adivinación interpela a todos los cuerpos bajo el halo del *destino*, recupera para los mismos su carácter de signos. Los auspicios o las lecturas de las vísceras se apoyan en la contracción y expansión del fuego como *pneuma* o aliento vital que recorre todos los cuerpos, la completa penetración o la «Gran mezcla» permiten que sean leídos más allá de la particularidad de sus mezclas. Pero, y sin embargo, el resultado de la predicción es algo que no ha llegado a materializarse *todavía*, algo que no ha cristalizado *aún* o no cristalizará *jamás* en el presente concreto de las acciones y de las pasiones en donde los cuerpos se juegan sus desapariciones y devastaciones. Y es que en el fondo, llevada al extremo la física estoica, no hay porvenir para los cuerpos ya que la *necesidad* les empuja a una fusión con el fuego, por eso su tiempo es el presente. La adivinación apunta hacia el destino ineludible trazado por los dioses, pero aquello que se adivina está siempre pendiente de encarnarse en los cuerpos, siempre por venir al presente. Es por eso que cuando Deleuze, al explicar las síntesis del hábito, la primera de las síntesis del tiempo desarrolladas en *Différence et répétition*, expone, en el contexto de que el signo para el estoicismo es signo siempre de un presente, lo hace desde la perspectiva más amplia que coloca la actividad en el centro de la contemplación, pues la temporalidad a la que se refiere no es ya leída en clave de realización, según las expectativas y los antecedentes de cada acción, sino al hilo de un presente conformado por las “contracciones” o amalgamas resultantes de la repetición. Se trata, pues, de *un presente vivo* que no se deja atrapar en el tiempo de los cuerpos o reducir a medida de la acción, del movimiento. A tenor de este planteamiento podemos leer en el capítulo “La répétition pour elle-même”:

«Una de las grandezas del estoicismo consiste en haber señalado que todo signo era signo de un presente, desde el punto de vista de la síntesis pasiva donde pasado y futuro no son precisamente más que dimensiones del presente mismo (la cicatriz es el signo, no ya de

---

<sup>386</sup> Reitegramos la cita a su contexto, donde Deleuze apunta a la relación del acontecimiento con el destino y prepara el contexto para desarrollar el papel moral de la adivinación: «*La morale stoïcienne concerne l'événement; elle consiste à vouloir l'événement comme tel, c'est-à-dire à vouloir ce qui arrive en tant que cela arrive. Nous ne pouvons pas encore évaluer la portée de ces formules. Mais, de toute façon, comment l'événement pourrait-il être saisi et voulu sans être rapporté à la cause corporelle d'où il résulte et, à travers elle, à l'unité des causes comme Physis?*» *LS*, p. 168; trad. cast. 177 (cursiva nuestra)

la herida pasada, sino del hecho presente de haber tenido una herida»: digamos que es contemplación de la herida, contrae todos los instantes que me separan de ella en *un presente vivo*). O, mejor dicho, allí reside el verdadero sentido de la distinción entre natural y artificial.»<sup>387</sup>

Así pues, el signo recupera o reconquista el presente reservado en el platonismo para el Modelo o la Idea. Aquél era un presente eterno inalcanzable para copias y simulacros, y que tan sólo la memoria mitológica podía aproximar. Mas el presente al que se refiere Deleuze para el signo, o para los signos, donde puede admirar el pensador francés “una de las grandezas del estoicismo”, es un presente desligado ahora de la pertenencia a los cuerpos, es un tiempo que se ha sacudido, por así decirlo, las estrecheces de la materialidad, pues no puede medirse en la presencia de los cuerpos, sino que se desprende de ellos como su sombra, precisamente, “efecto” de la luz o consecuencia de «la sombra de un cuerpo sobre otro».<sup>388</sup> En la célebre proposición hipotética evocada por Deleuze, «Si hay una cicatriz, hubo una herida», el signo no apunta hacia el pasado cronológico, la herida, sino «al hecho presente de haber tenido una herida». De modo que el signo es la señal de algo diferente al cuerpo que lo porta, la lectura del mismo implica abandonar una temporalidad presencial para situarse en otro modo del tiempo ajeno a la línea cronométrica, pues los cuerpos no son ahora la medida de la acción, del movimiento, sino que padecen o sufren esa especie de mínimo temporal donde el pretérito y el futuro se contraen en el instante detenido o en el umbral más limitado del presente formulado en nuestra última cita como el «hecho presente de haber tenido una herida». Así, la cicatriz revela algo ocurrido ya, el corte o la herida, pero en cambio es signo de algo que, por así decirlo, pertenece a un pasado que no será nunca el de este cuerpo o el de esta piel, igual que tampoco será el futuro de los cuerpos alejándose en los pronósticos del destino de las mezclas, sino que atañe al presente en tanto tal; en tanto que permanece, aquello que descubre el signo es que hay algo que siempre acompaña a esta cicatriz, a esta piel marcada; en este caso, la presencia perenne de “haber sido herido”, la vivencia de “haber tenido” ahora, en este instante, aunque efectivamente el corte se produjera en un momento anterior, una herida que ha *detenido* el presente. El tiempo entero de la acción y de la pasión

---

<sup>387</sup> «C'est une des grandeurs du stoïcisme d'avoir montré que tout signe était signe d'un présent, du point de vue de la synthèse passive où passé et futur ne sont précisément que des dimensions du présent lui-même (la cicatrice est le signe, non pas de la blesseuse passée, mais du «fait présent d'avoir eu une blessure»: disons qu'elle est contemplation de la blessure, elle contracte tous les instants qui m'en séparent en un présent vivant). Ou plutôt, il y a là vrai sens de la distinction entre naturel et artificiel.» *DR*, p.106; trad. cast. p.130

<sup>388</sup> *CC*, p.176; trad. cast. 196

de los cuerpos queda recogido en este modo *limitado* del presente, que merece en el pasaje citado *supra*, el calificativo de *presente vivo*. De ahí que Deleuze pueda decir que «todo signo era signo de un presente, desde el punto de vista de la síntesis pasiva donde pasado y futuro no son precisamente más que dimensiones del presente mismo», pues el pasado y el futuro han replegado sus horizontes en el estrecha orilla de lo que sucede en un *mínimo de tiempo*. El signo describe entonces el destino de los cuerpos, pero ahora habla de una necesidad que no es la de la pasión sufrida o la acción pasiva del cuerpo; habla más bien de aquella necesidad correspondiente al atributo «ser cortado» o «ser herido»; aquello que no estaba en ningún lugar, como aquello que no pertenecía a ningún cuerpo, ni a la piel ni al cuchillo, y que por más que tengan lugar miles de heridas no será asimilable ni a las mezclas particulares ni a la mezcla global de las propiedades de los cuerpos, pero que tampoco puede compararse con un significado ideal. El signo apunta siempre al presente robado de los cuerpos, habla de lo incorporeal, pues la relación entre el pasado y el futuro de las acciones queda relevada por la persistencia del presente: “haber sido cortado” o “haber tenido una herida” son, simplemente, incorporeales.

La moral estoica, pues, consiste en hacer conciliables esos dos puntos en *el ideal del sabio*, sólo su conducta basada en la *oikiosis*<sup>389</sup> o conformidad de lo más conveniente a la *naturaleza* permite vislumbrar el nexo donde se tocan las causas de las acciones y el estrecho límite donde suceden las mismas. De modo que «querer el acontecimiento» tiene este doble sentido para Deleuze: por una parte, la suma en el orden de causas, participando así en la efectución particular de los acontecimientos o incorporeales como parte ineludible del *destino*, pero también, y por otra parte, la asimilación de esos mismos incorporeales, efectos o acontecimiento en lo que sucede como lo más próximo o la más íntimo, como la *necesidad* más íntima o más inevitable.<sup>390</sup> Esta duplicidad que encuentra unidad en el ideal del sabio está motivada, nos recuerda Deleuze, por la ruptura del principio de causalidad; perspectiva, como acabamos de ver, desde la que era introducida la noción de incorporeal en *Logique du sens*. La relación entre causa y efecto quedaba establecida independientemente de modo que las causas remiten a las causas y los efectos a su vez tan sólo conectan con otros efectos. Sin embargo, y he aquí lo realmente interesante, la causalidad sigue funcionando en

---

<sup>389</sup> Véase en este sentido las anotaciones de Carlos García Gual y María Jesús Ímaz en torno a la figura de Marco Aurelio, *op. cit.* p.133

<sup>390</sup> En este sentido cabría leer el principio estoico que sitúa la acción moral en lo que es inherente a nuestro poder o depende de nosotros, según enunciaba Epicteto: *tà ep' hemin*. Motivo por el que el sabio estoico puede llegar a afirmar su libertad e independencia o autosuficiencia. Cf., Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, *op. cit.*, p.134.

el estoicismo, salvo que ahora lo hace de este extraño modo desdoblado. Acostumbrados a que la relación causal vincula dos términos heterogéneos, el estoicismo desmonta esta regla y nos obliga a contemplar la causalidad desde otra atalaya. No se trata ahora de prescindir del principio de causalidad, sino de articularlo de otra manera, desde la homogeneidad y la independencia de los elementos que intervienen. Así cabe destacar que las causas y los efectos no han perdido, por así decirlo, ni un ápice de su valor; la causalidad no ha quedado reducida como en el empirismo a un nivel de creencia o de costumbre que la aleje del saber, de la *episteme*. Pero, y a pesar de mantenerse operativo el principio, ahora es preciso considerar sus términos de manera asilada, cada uno, por así decirlo, según su naturaleza, según las notas que lo caracterizan. Éste es el sentido de la primera gran distinción entre cuerpos e incorpóreos de la segunda serie o “des effets de surface”, el esfuerzo por pensar la relación de causalidad sin necesidad de supeditar el efecto a la causa, pero, y sobre todo, con la necesidad de atender únicamente a la heterogeneidad irreductible de cada una de las naturalezas.

Asimismo, la lógica estoica sufre una dualidad parecida, donde la moral viene a encontrar el método necesario para conciliar causas y efectos, cuerpos e incorpóreos. Así, la dialéctica estoica diferencia entre los dominios de representación y de expresión, que Deleuze hace corresponder con «las representaciones-cuerpos o huellas y los acontecimientos-efectos incorpóreos».<sup>391</sup> De donde puede establecerse, a su vez, la transición entre la física y la lógica, viendo en los primeros aquello que corresponde al significante y al significado (*tò semainon* y *tò semainómenon*), y en los segundos aquello que toca a lo expresable (*tò lektón*). Esta dualidad marca el camino metodológico de la moral estoica, pues permite considerarla desvinculada al fin de las determinaciones físicas que corresponden a los cuerpos o de la lectura materialista, caso de la adivinación, de los signos. Es importante señalar esta distancia pues «querer el acontecimiento» es querer un incorpóreo, es atender a algo que no puede ser aprehendido ni en la representación ni en la cosa representada.<sup>392</sup> De ahí que “el problema moral” en los estoicos requiera, por decirlo

---

<sup>391</sup> *LS*, p.170; trad. cast. p.178

<sup>392</sup> Ampliamos aquí nuestras citas fragmentadas donde Deleuze recurre a la segunda de sus referencias en su lectura de la filosofía estoica; a saber, Victor Goldschmidt quien es citado alternamente con Émile Bréhier, en la ahora ya clásica e imprescindible *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1953. Dice Deleuze en *Logique du sens*: « Victor Goldschmidt a bien montré cette dualité de pôles entre lesquels la morale stoïcienne oscille : d'un côté il s'agirait donc de participer autant que possible à une vision divine réunissant en profondeur toutes les causes physiques entre elles dans l'unité d'un présent cosmique pour en tirer la divination des événements qui en résultent. Mais de l'autre côté en revanche, il s'agit de vouloir l'événement quelqu'il soit, sans aucune interprétation, grâce à un « usage des représentations » qui accompagne dès le début l'effectuation de l'événement même en lui assignant le présent le plus limité qui soit. Dans un cas, l'on va du présent cosmique à l'événement non encore effectué; dans l'autre cas, de l'événement pur à son effectuation présente la plus limitée. Et surtout, dans un cas l'on rattache l'événement à ses causes corporelles et à leur unité physique;

así, para su resolución de un *uso* diferente del significante y del significado, de aquello que atraviesa, precisamente, el signo. Dicho uso se opone directamente con una interpretación abstracta del lenguaje, pues descubre, como vimos, la insuficiencia de la significación y de la designación para sustentarlo por sí solas, ya que de ser así, si no hubiera nada más que estos modos del lenguaje, la representación tendría un carácter vacío. La expresión *envuelve* entonces la representación dotándola del peso o la gravedad necesaria para llenarla «de vida y de sentido».<sup>393</sup> De modo que para Deleuze el aspecto lógico del “problema moral” pasa por remarcar la insuficiencia del carácter abstracto o apodíctico de la proposición. No se trata, pues, de encontrar los elementos que justifiquen la relación del esquema significante y significado con el exterior, con el objeto representado como si pudiera asociarse a posteriori la representación con un lado práctico o útil, sino que se trata de encontrar propiamente un «uso lógico de la representación» que la oponga al juego vacío de la representación. Por eso, cuando Deleuze expone los silogismos basados en proposiciones hipotéticas más clásicos del estoicismo, como «si es de día, hay claridad» o «si esta mujer tiene leche, ha dado a luz», rápidamente se distancia de la interpretación de los especialistas (fundamentalmente Bréhier y Goldschmidt) para explicar que si bien el vínculo entre antecedente y consecuente no responde a una relación de «consecuencia física o de causalidad en el sentido moderno», según el modelo de inferencia, «tal vez», añade Deleuze, también los comentaristas «se equivocan al ver ahí una simple consecuencia lógica según una relación de identidad».<sup>394</sup> El enlace entre antecedente y consecuente remite para nuestro autor a un orden propio de significación en tanto que se establece en la oposición del contrario del consecuente con el antecedente, de modo que “si hay oscuridad no es de día”. En la interpretación de Deleuze del silogismo hipotético, las proposiciones que intervienen

---

dans l'autre cas, on rattache l'événement à sa quasi-cause incorporelle, causalité qu'il recueille et fait résonner dans la production de sa propre effectuation.» *LS*, p.169; trad. cast. pp.177 y 178.

<sup>393</sup> *Idem*.

<sup>394</sup> Nos referimos al fragmento de la “11<sup>o</sup> série, du non-sens”, donde Deleuze expone el carácter paradójico del sinsentido a partir de la significación: «L'intérêt des déterminations de signification, c'est d'engendrer les principes de non-contradiction et de tiers exclu, au lieu de se les donner tout faits ; les paradoxes eux-mêmes opèrent la genèse de la contradiction ou de l'inclusion dans les propositions dénuées de signification. Peut-être faut-il envisager de ce point de vue certaines conceptions stoïciennes sur la liaison des propositions. Car lorsque les Stoïciens s'intéressent tant à la proposition hypothétique du genre « s'il fait jour, il fait clair », ou « si cette femme a du lait, elle a enfanté », les commentateurs ont certainement raison de rappeler qu'il ne s'agit pas là d'un rapport de conséquence physique ou de causalité au sens moderne du mot, mais ils ont peut-être tort d'y voir une simple conséquence logique sous un lien d'identité. Les Stoïciens numérotaient les membres de la proposition hypothétique: nous pouvons considérer «faire jour» ou «avoir enfanté» comme signifiant des propriétés d'un type supérieur à ce sur quoi elles portent (« faire clair », « avoir du lait »). La liaison des propositions ne se réduit ni à une identité analytique ni à une synthèse empirique, mais appartient au domaine de la signification — de telle manière que la contradiction soit engendrée, non pas dans le rapport d'un terme à son opposé, mais dans le rapport de l'opposé d'un terme avec *l'autre* terme. D'après la transformation de l'hypothétique en conjonctive, « s'il fait jour, il fait clair » implique qu'il n'est pas possible qu'il fasse jour et qu'il ne fasse pas clair: peut-être parce que « faire jour » devrait alors être élément d'un ensemble qu'il supposerait, et appartenir à l'un des groupes classés par rapport à lui.» *LS*, pp. 86 y 87; trad. cast. p.100

remiten a la posibilidad de conjuntos donde cada término de la proposición serían los elementos discriminadores: ««ser de día» debería ser entonces elemento de un conjunto supuesto por él, y pertenecer a uno de los grupos clasificados con relación a él.»<sup>395</sup> El contexto de estos análisis, donde Deleuze dibuja una transición entre la proposición hipotética y la conjuntiva, es la derivación de las determinaciones de significación del exceso de significante y del defecto de significado que se dan como las dos caras de la moneda de la representación y que conforman, en *Logique du sens*, el *sin sentido* o la *paradoja*; aquello que se opone a la opinión, a lo corriente, a lo cotidiano o, simplemente, a la *doxa*. De ahí que la oposición entre representación y expresión pueda ser expuesta en términos de oposición «del objeto = x como instancia identificativa de la representación en el sentido común, y de la cosa = x como elemento no identificable de la expresión en la paradoja.»<sup>396</sup> Hay, pues, un uso opuesto al tradicional que recubre, envuelve o inscribe la necesidad en la representación como aquello que la saca de su cariz de saber frío y abstracto. Sin este *uso*, viene a decir Deleuze, «la representación permanece privada de vida y de sentido», ya que no logra sacudirse el tamiz abstracto del saber que la recubre y la convierte en algo exterior e indiferente a su objeto. Este uso que depende de la expresión devuelve, por así decirlo, la intensidad a la representación, la torna «comprensiva», como la *katálepsis*, derivada de una imagen (*phantasia kalaeptiké*) que vale por sí misma como el objeto propio del saber. Es en este sentido que Deleuze opone dos tipos de saberes: uno como «exterior a su objeto, el otro concreto, que va a buscar su objeto allí donde está.»<sup>397</sup> Y este modo de aprehender la representación requiere del acontecimiento que la envuelve, precisamente de aquello no puede ser representado, sino que depende de la «expresión escondida que comprende» la representación.<sup>398</sup> Y el modo en que Deleuze califica este *uso lógico de la representación* coincide con la adjetivación que le concedía al presente limitado o mínimo de los signos; a saber, el de *presente vivo*. Como podemos leer a continuación, la moral estoica consiste en alcanzar un *uso vivo*:

«Que la representación envuelva el acontecimiento con otra naturaleza, que llegue a envolverlo por los bordes, que llegue a tensarse hasta este punto, que consiga hacer esta doblez o este dobladillo, ésta es la operación que define el *uso vivo*, de modo que la

---

<sup>395</sup> *LS*, p.87; trad. cast. p.100

<sup>396</sup> «Cette différence culmine avec l'opposition de l'objet = x comme instance identitaire de la représentation dans le sens commun, et de la chose = x comme élément non identifiable de l'expression dans le paradoxe.» *LS*, p.170; trad. cast. p.179

<sup>397</sup> *LS*, p.170; trad. cast. p.179

<sup>398</sup> *Cf., idem.*

representación, cuando ni lo logra, queda solamente como letra muerta frente a su representado, estúpida en el seno de su representatividad.»<sup>399</sup>

El uso descubierto por la expresión se opone en términos vitales a la representación, y el propio Deleuze, parece querer remarcar esta caracterización cuando lo califica de «letra muerta frente a lo representado». Mas dicha descripción viene reforzada en su lectura vitalista por el ejemplo que, precisamente, antecede a este último fragmento. Allí Deleuze expone la muerte como una representación carente de valor si se atiende sólo al «estado de cosas» o al «concepto de mortal como predicado de significación». No sólo el ejemplo de la muerte complica el recurso al adjetivo «*vive*» como descripción del uso o del empleo de la representación —pues el objetivo es que «la representación envuelva el acontecimiento con otra naturaleza»—, sino que además marca la distancia entre aquello que puede ser susceptible de ser designado y aquello otro que puede ser diana de la denotación. No se trata, pues, en el «acontecimiento del morir»<sup>400</sup> ni de hacer prevalecer el significante ni mantenerse en el plano abstracto del significado; en ambos casos, viene a decir, Deleuze, la muerte sería una cosa vacía y sin vida, sería «un saber apodíctico, pero vacío y abstracto». De modo que para que la representación llegue a alcanzar el sentido, el valor, el peso o la gravedad de la muerte, pues es siempre la representación la que ha de “envolver” el acontecimiento, la que ha de “tensarse hasta este punto”, ha de atender al uso de la misma que le permite pasar de una relación exterior con lo representado a una relación problemática donde el «acontecimiento del morir», en tanto que éste es aquello que sucede de manera *impersonal*. De ahí que, en este ejemplo, se reconozca que por infinidad de efectuaciones que pueda tener la muerte no son suficientes para dar cuenta realmente de la misma. Aquello que reside en el uso vivo de la representación es la expresión como aquello que permite pasar de un lado a otro de la frontera del lenguaje y las cosas. La expresión responde a un término «extra-representativo, a una entidad no representada» que determina este *uso lógico de las representaciones* y que evita, a su vez, la posibilidad de confundirlo con una “función” de la representación, de la significación o de la designación, respecto a la cosa representada, pues esta supuesta función supone siempre el prejuicio de que la frontera del lenguaje separa mundos independientes entre sí, el de las palabras y el de las cosas, cuando más bien, todo lo que pasa, ocurre siempre en la frontera. El uso vivo de la representación

---

<sup>399</sup> «Que la représentation enveloppe l'événement d'une autre nature, qu'elle arrive à l'envelopper sur ses bords, qu'elle arrive à se tendre jusqu'à ce point, qu'elle réussisse cette doublure ou cet ourlet, voilà l'opération qui définit l'usage vivant, tel que la représentation, quand elle n' y atteint pas, reste seulement lettre morte en face de son représenté, stupide au sein de sa représentativité.» *LS*, p.171; trad. cast. p.180

<sup>400</sup> La referencia para Deleuze en este tema siempre es la figura de Blanchot.

implica así atender a esta frontera como el lugar donde las efectuaciones o realizaciones dejan de ser “letra muerta”.

\* \* \*

Ahora, este uso lógico define la moral estoica y evita, a su vez, cualquier posible reduccionismo en el esquema de las mezclas físicas. La moral está encajonada entre el acontecimiento y la realización particular del mismo en el cuerpos, justo en el medio entre la cascara y la yema, entre la lógica y la física. De ahí que la referencia al ideal del sabio estoico sirva para Deleuze para conciliar la distancia entre la superficie y al profundidad, para enmarcar el movimiento de ascenso desde las causas hasta los efectos. Recordemos que éste era el proceso que definía el humor como nueva imagen del filósofo, pero ahora, a través de un uso realmente práctico o moral de la representación, Deleuze puede oponer esta preconcepción de la filosofía y del pensamiento a la imagen dogmática del mismo. El uso vivo aparece sólo en el contexto práctico o moral que se abre a raíz de los métodos lógicos, de ahí que al final de la serie que centra ahora nuestros análisis, en “Sur le problème morale chez les stoïciens”, Deleuze puede afirmar:

«Así es como el sabio estoico no sólo comprende y quiere el acontecimiento, sino que *lo representa y por ello lo selecciona*; es así como la ética del mismo prolonga necesariamente la lógica del sentido.»<sup>401</sup>

Donde se hace patente una vez más el vínculo entre la lógica y la ética, el peso práctico que adquiere esta *filosofía del acontecimiento*. Es, en definitiva, a través de lo expresable o incorporal (*tò lektá*) que puede haber esta especie de relevo entre la lógica y la ética del sentido («la ética misma *prolonga* necesariamente la lógica del sentido»). No obstante, como puede comprobarse en esta cita y en la anterior, la representación no se abandona, sino que aparece la exigencia, por decirlo así, para el significante y el significado de dotarse de un uso diferente, de una relación intrínseca que rompa con el esquema de una semejanza exterior donde la distancia entre la representación y lo representado es

---

<sup>401</sup> Este texto cierra la “20° Sur le problème morale che les stoïciens”; ampliamos el fragmento citado, ya que en al edición original concluye con una refernecia a l mimo: «C'est ainsi que le sage stoïcien non seulement comprend et veut l'événement, mais *le représente et par là le sélectionne*, et qu'une éthique du mime prolonge nécessairement la logique du sens. A partir d'un événement pur le mime dirige et double l'effectuation, il mesure les mélanges à l'aide d'un instant sans mélange, et les empêche de déborder.» *LS*, p.173; trad. cast. p.181



simplificada, como si por un lado, como vimos antes, estuvieran las palabras y por el otro las cosas. En ningún caso el acontecimiento deja de representarse como ocurre en la obra de teatro, donde no dejan de tener lugar las tensiones, las disputas, las desavenencias o los amores y los temores que latén en cada uno de sus actos por mucho que desaparezcan los actores de la escena llevándose consigo a los personajes y a los fantasmas que interpretan, pues el drama pasa como una corriente de acto en acto que lo conduce. El uso vivo o el uso lógico de la representación implica el acontecimiento, lo envuelve o lo enrolla, explica Deleuze, como aquello que lo colma de necesidad: leíamos antes, «de vida y de sentido». Además esta definición “lógica” para la moral se apoya en la contracción temporal que veíamos más arriba para los signos y que daba lugar al *presente vivo*. Así, cuando Deleuze, expone que este “representar y seleccionar” el acontecimiento por parte del sabio estoico es también un *comprender* y un *querer el acontecimiento*, emplea esa especie de regla temporal que veíamos para el caso del signo donde si al total de las mezclas corresponde un “presentes cósmico o universal” al acontecimiento, a lo incorporal o a lo expresable, necesariamente le ha de quedar “una presente limitado”. Dicho presente es calificado como «el más preciso, el más instantáneo» o como «puro instante» donde vendría a tener lugar el acontecimiento, aquello que ya ha pasado o que todavía no ha ocurrido, aquello que pende siempre de un pasado y de un futuro ilimitado, pues ambos pueden ser «subdivididos» sin tregua en el presente. En este sentido «el sabio espera el acontecimiento» en tanto que aprehende su verdad incorporal y eterna, pero también, o por ello, incluso mejor, a “causa” de ello, sólo puede desear que tenga lugar, que llegue a realizarse lo incorporal «en un estado de cosas y en su propio cuerpo».<sup>402</sup> De modo que el *comprender el acontecimiento puro* implica una singular intervención en la cadena de causas, ya que contemplar aquella «verdad eterna» del presente detenido, del «hecho presente de haber tenido una herida», es también quererla, disponerse a sufrir la herida, anhelar aquel pretérito imperfecto del corte y desear aquella cicatriz por venir. En definitiva, dice Deleuze, se trata en este punto de una «casi-causa» por lo que no puede decirse que produzca o cree una acción como las causas, al contrario, que tan sólo «opera» o interviene prestándose para dividir el tiempo, para recibir su herida inmortal. De ahí esta actuación sea ilustrada con la figura del actor, que explícitamente la escritura abandone la referencia a la adivinación que atiende a las mezclas de los cuerpos, para recurrir al mimo o al actor, ya que es en la puesta en escena se produce el desdoblamiento descrito con el juego de acciones en las escenas por un lado y el drama que las atraviesa de

---

<sup>402</sup> LS, p.172; trad. cast. p.180.

acto en acto por otro, justamente, el uso de la representación que permite encarnar el acontecimiento:

«El actor permanece en el instante, mientras que el personaje que interpreta espera o teme en el porvenir, se acuerda o se arrepiente en el pasado: es en este sentido que el actor representa.»<sup>403</sup>

El tiempo está siempre presente en Deleuze como la nota que marca el ritmo del pensamiento. El *uso lógico* de la representación, el uso vivo queda definido por esta dualidad entre el instante limitado del presente, punto o “umbral” donde se encuentran el pasado y el futuro, y donde tienen lugar la actuación del actor, quien «permanece en el instante» operando entre los cuerpos o las causas que desfilan por el escenario, mas aquello que representa, lo que expresa está más allá de las tablas, pues sólo puede interpretar aquello que corresponde al personaje, plegándose a la historia del mismo, el cual está atravesado de punta a punta por el pasado y el futuro de las acciones y sus intrigas; esperando, rememorando el pretérito y proyectando el porvenir («el personaje que se interpreta espera o teme en el porvenir, se acuerda o se arrepiente en el pasado»)<sup>404</sup>. De modo que el actor concentra en la interpretación todo el pasado y todo el futuro, ya que ambos pueden ser subdivididos *ad infinitum* hasta concentrarse o contraerse en el límite del instante; el cual, como el umbral, siempre es un paso muy estrecho. Es, pues, la línea entera del tiempo cronológico con su antes y sus después la que se pliega en este punto concreto donde el teatro del mundo parece detenerse. Es lo ilimitado del pasado y del futuro lo que el uso vivo es capaz de contraer, es capaz de limitar como si fuera capaz de paralizar su carrera sin freno, como si tuviera la virtud de recoger todo el caudal del tiempo en el simple y diminuto dedal del ahora. Por eso comprender y querer el acontecimiento es también representarlo y seleccionarlo, ya que seleccionar es siempre dividir, de forma que se pueda partir la larga línea del pasado y del futuro en el instante más pequeño o limitado posible: «Hacer corresponder el mínimo de tiempo interpretable en el instante con el máximo de tiempo pensable según el Aión.»<sup>405</sup> Lo cual significa que en la interpretación del actor, en el instante de la misma, donde las acciones o las pasiones de los cuerpos han sido puestas en suspenso al ser meramente representadas, al ser relegada la efectividad de sus causas, pues

---

<sup>403</sup> «L'acteur reste dans l'instant, tandis que le personnage qu'il joue espère ou craint dans l'avenir, se remémore ou se repent dans le passé: c'est en ce sens que l'acteur représente.» *LS*, p.172; trad. cast. p.181

<sup>404</sup> *LS*, p.173; trad. cast. p.181

<sup>405</sup> «Faire correspondre le minimum de temps jouable dans l'instant au maximum de temps pensable suivant l'Aión.» *LS*, pp.172 y 173; trad. cast. p.181.

han dejado, por así decirlo, de intervenir directamente, en esta “encarnación” llevada a cabo por parte del actor, de todas y cada una las desventuras del personaje, aparece una modo de temporalidad ácrona que sólo puede corresponderse en el pensamiento con un «máximo» que se opone paradójicamente también a Cronos, pero un «máximo según el Aión» que es a su vez «la verdad eterna del acontecimiento». De ahí que la eternidad que corresponde al acontecimiento no pueda ser pensada como el tiempo ilimitado o infinito que proyecta un futuro inextricable y un pasado inaprehensible, pues Cronos dispone también de una forma de eternidad, de un presente divino donde todo el pasado y el futuro tienen cabida como presentes relativos. Así, pues, *el máximo de tiempo pensable para el mínimo de tiempo en el instante* no puede ser leído como la universalidad del tiempo cronológico, pues eso corresponde a una lectura del tiempo donde «se va del presente más grande hacia un futuro y un pasado que sólo se dicen de un presente más pequeño»,<sup>406</sup> sino que ha de ser considerado dentro del contexto que libera al tiempo de su pertenencia al presente y a los cuerpos, en este extraño plano de la ética del sentido que bebe de la moral estoica y que vincula la temporalidad con lo incorporeal, con la decisión de querer y seleccionar aquello que no está ubicado en ningún lugar de la línea de puntos del tiempo cronométrico y que sucede a pesar de todas las cosas que por allí desfilan. Y Deleuze caracterizará a este “máximo de tiempo pensable según el Aión” con una fórmula que, como vimos en nuestro capítulo anterior, usaba para referirse al eterno retorno: *forma pura y vacía del tiempo*.

«Cronos era inseparable de los cuerpos que lo llenaban como causas y materias, Aión está poblado de efectos que lo recorren sin llenarlo jamás. Cronos era limitado e infinito, Aión es ilimitado como el futuro y el pasado, pero finito como el instante. Cronos era inseparable de la circularidad y de los accidentes de esta circularidad como bloqueos o precipitaciones, estallidos, dislocaciones, endurecimientos, Aión es la verdad eterna del tiempo: *pura forma vacía del tiempo*, que se ha liberado de su contenido corporal presente, y, con ello, ha desenrollado su círculo, se extiende en una recta, quizá tanto más peligrosa, más laberíntica, más tortuosa por esta razón; este otro movimiento del que hablaba Marco Aurelio, el que no tiene lugar ni en lo alto ni en lo bajo, ni circularmente, sino solamente en la superficie: el movimiento de la «virtud»... Y si hay un querer-morir también de este lado, es de un modo completamente diferente.»<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> *Ibíd.*

<sup>407</sup> «Alors que Chronos était inséparable des corps qui le remplissaient comme causes et matières, Aïon est peuplé d'effets qui le hantent sans jamais le remplir. Alors que Chronos était limité et infini, Aïon est illimité comme le futur et le passé, mais fini comme l'instant. Alors que Chronos était inséparable de la circularité, et

Así, la fórmula del tiempo como “pura forma vacía”, que Deleuze tomara prestada de Kant para apoyar los análisis de *Différence et répétition* sobre la idea del eterno retorno, aparece también aquí, en *Logique du sens*, para definir la noción de Aión. De modo que el vínculo entre el estoicismo y el proyecto de inversión del platonismo se estrecha también por este lado fundamental de la filosofía de Nietzsche que desata una lectura diferenciada del tiempo. Y a pesar de que técnicamente<sup>408</sup> no puede ser atribuido directamente a la filosofía estoica la originalidad del término Aión para caracterizar la temporalidad como uno de los incorporeales junto a lo expresable y el vacío, el papel estratégico concedido por Deleuze a esta noción, que la relaciona con el acontecimiento o con la ruptura de la cadena causal, constituye el contexto necesario para el desarrollo de las investigaciones de nuestro filósofo más allá de la posible, aunque en estas obras principales ya abandonada, función de comentario. Es el caso del fragmento anterior, donde la oposición entre la temporalidad representada por Cronos y la defendida por Aión es complementada con una referencia al estoicismo nuevo, en particular a los *Pensamientos* de Marco Aurelio que había sido citada explícitamente por Deleuze algunos párrafos atrás en la misma serie, la vigesimotercera o “De l’Aión”, para dar continuidad al “problema moral”. Comoquiera que se plantee la confrontación entre las dos lecturas del tiempo, bien como lo «limitado e infinito» del primero frente a lo «ilimitado» pero «finito» del segundo, bien como la imagen del «la circularidad» ante la «recta» que «ha desenrollado su círculo», la desvinculación respecto a una lectura física o “cronológica” del tiempo sólo puede llegar a encontrar el engarce necesario para poder ser calibrada desde la perspectiva práctica, ética o decisoria que permite rastrear la moral estoica. Un planteamiento que recuerda al desenlace de la idea del eterno retorno en la cuestión de “la toma de decisión”, donde la circularidad del tiempo era rota por la irrupción de la capacidad de afirmación o de la decisión como apertura de una temporalidad diferente al ritmo cosmológico que supeditaba el instante a la repetición del pasado y del futuro. De ahí que este «movimiento de la «virtud»» suponga en esta oposición entre Cronos y Aión, a nuestro juicio y para “el proyecto filosófico de Deleuze”, el vínculo del problema del tiempo a la cuestión ética, valiéndose, como venimos mostrando hasta aquí, de la perspectiva más general que ofrece la moral estoica en la ruptura de todo aquello

---

des accidents de cette circularité comme blocages ou précipitations, éclatements, déboîtements, indurations, Aión s'étend en ligne droite, illimitée dans les deux sens. Toujours déjà passé et éternellement encore à venir, Aión est la vérité éternelle du temps : *pure forme vide du temps*, qui s'est libérée de son contenu corporel présent, et par là a déroulé son cercle, s'allonge en une droite, peut-être d'autant plus dangereuse, plus labyrinthique, plus tortueuse pour cette raison — cet autre mouvement dont parlait Marc-Aurèle, celui qui ne se fait ni en haut ni en bas, ni circulairement, mais seulement à la surface, le mouvement de la « vertu »... Et s'il y a un vouloir-mourir aussi de ce côté, c'est d'une tout autre façon.» *LS*, p.193 y 194; trad. cast. p.200

<sup>408</sup>Véase Antonio Dopazo, “El estoicismo a la luz de la noción de tiempo: Lógica, Física y Ética”, UCM, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, pp.183-209.

que sucede entre causas y efectos; pues, la referencia a Marco Aurelio sirve a Deleuze para concluir la visión del tiempo de Cronos vinculada a la alternativa entre las mezclas corporales y buscar así en otra dirección: «Aión contra Cronos.»<sup>409</sup> Del mismo modo la asignación de la superficie para este movimiento que «no tiene lugar ni en lo alto ni en lo bajo, ni circularmente» obliga a pensar en esta otra naturaleza del tiempo, caracterizada como *pura forma vacía*, desde la problemática de qué significa “querer” o “seleccionar” el acontecimiento, en la línea de la búsqueda de una nueva imagen del pensamiento que venga a situar el acto en el interior del mismo. De modo que parece verosímil ver en esta deriva temporal de *la ética del sentido* el esfuerzo por parte de Deleuze en dar con un planteamiento original a la temporalidad de nuestro pensamiento o, por decirlo así, la perseverante búsqueda de una nueva paleta de colores con la que interpretar los tonos de este tiempo inaprehensible: unas veces equiparado con el Aión, otras, con el eterno retorno.

Así pues, si “representar y seleccionar” el acontecimiento es la clave de la moral estoica, parece plausible que este querer y este seleccionar, que es también “comprender y querer”, recojan el modo en que puede ser articulada esta doble o triple temporalidad valiéndose de la *efectuación* y la *contraefectuación* como doble lectura del presente: unas veces en los cuerpos que actúan, otras en la verdad eterna del acontecimiento que les «sobrevuela» o les sobreviene. El acontecimiento no es nunca único en el sentido corriente en que lo entendemos, para Deleuze la univocidad del ser en el acontecimiento quiere decir que éste es doble o triple como mínimo, es siempre múltiple; es decir, no es nada aislado, ninguna entidad que pueda dirimirse o elegirse como una alternativa entre otros. Deleuze se lamenta de que estemos realmente tan lejos aún de la sabiduría estoica en un momento de *Logique du sens* cuando dice «todavía cuantas lecciones por recibir del estoicismo...»,<sup>410</sup> precisamente porque somos incapaces de salvar los riesgos o las dificultades de este comprender y este querer el acontecimiento. Ambas cuestiones, cuando atendemos a los textos donde se expone esta “ética del acontecimiento”, están intrincadas en la aparición del tiempo, en la lectura de una temporalidad diagonalmente opuesta a la mensurabilidad del tiempo. Así, *comprender el acontecimiento puro* es definido como una eternidad liberada de cualquier coordenada espacial o temporal concreta, «en su verdad eterna, independientemente de su efectuación temporal, como a la vez, eternamente por venir y ya pasado según el Aión.» Mientras que *querer el acontecimiento* supone atender a todas aquellas concreciones que esa verdad acaricia pero donde nunca llega a asentarse, pues lo incorpóral es indisoluble en lo

---

<sup>409</sup> LS, p.191; trad. cast. p.198

<sup>410</sup> LS, p.184; trad. cast. p. 192

corporal, según todas esas cristalizaciones en el espacio y el tiempo que el sabio estoico es capaz, precisamente porque comprende (*phantastiké*), de llegar a prestar «su propio cuerpo», «su propia carne» —utiliza expresamente Deleuze estos términos— para facilitar aquello que no se deja reducir ni a esta ni a aquella otra cualidad, pero tampoco a este o aquel cuerpo como causa, pues les sobreviene como lo incorporel de toda *physis*: «la efectuación del acontecimiento puro incorporel en un estado de cosas y en su propio cuerpo, en su propia carne: habiéndose identificado con la casi-causa, el sabio quiere «corporalizar» el efecto incorporel, puesto que el efecto hereda la causa».<sup>411</sup>

Sin embargo, y pesa que estos elementos de la moral estoica están atravesados por el tiempo, sólo llega a vislumbrarse la relevancia de su carácter “decisivo” en la lectura de la temporalidad cuando Deleuze expone este querer con la muerte, como el acontecimiento por antonomasia: «Cada acontecimiento es como la muerte, doble e impersonal en su doble.»<sup>412</sup> La ambigüedad de esta moral que pendula entre lo inasible del acontecimiento y su efectuación concreta, y que Deleuze sintetiza con la fórmula de «no ser indigno de lo que nos sucede», encuentra en la muerte la expresión acorde a esta cohabitación. En este sentido, y bajo la influencia de Blanchot, podemos leer:

«Que esta ambigüedad sea esencialmente la de la herida y de la muerte, la de la herida mortal, nadie lo ha mostrado como Maurice Blanchot: la muerte es a la vez lo que está en una relación extrema o definitiva conmigo y con mi cuerpo, lo que está fundado en mí, pero también lo que no tiene relación conmigo, lo incorporel y lo infinitivo, lo impersonal, lo que no está fundado sino en sí mismo. A un lado, la parte del acontecimiento que se realiza y se cumple, del otro, «la parte del acontecimiento cuyo cumplimiento no puede realizarse». Hay pues dos cumplimientos, que son como la efectuación y la contraefectuación. Por ello, la muerte y su herida no son un acontecimiento entre otros. Cada acontecimiento es como la muerte, doble e impersonal en su doble. «Ella es el abismo del presente, el tiempo sin presente con el cual no tengo relación, aquello hacia o que no puedo arrojarme porque en ella yo no muero, soy burlado del poder de morir; en ella *se muere*, no se cesa ni se acaba de morir.»»<sup>413</sup>

---

<sup>411</sup> «Mais, aussi et en même temps, du même coup, il veut l'incarnation, l'effectuación de l'événement pur incorporel dans un état de choses et dans son propre corps, dans sa propre chair: s'étant identifié à la quasi-cause, le sage veut en «corporaliser [...]» l'effet incorporel, puisque l'effet hérite de la cause» *LS*, p.172; trad. cast. p.180

<sup>412</sup> *LS*, p.178; trad. cast. p.186

<sup>413</sup> «Que cette ambiguïté soit essentiellement celle de la blessure et de la mort, de la blessure mortelle, nul ne l'a montré comme Maurice Blanchot : la mort est à la fois ce qui est dans un rapport extrême ou définitif avec moi et avec mon corps, ce qui est fondé en moi, mais aussi ce qui est sans rapport avec moi, l'incorporel et

La muerte recibe aquí la caracterización de las tres notas esenciales que definen el acontecimiento («lo incorporeal, lo infinitivo y lo impersonal»), pero por lo mismo, estas determinaciones permiten a Deleuze leer la relación en sentido desde el acontecimiento hacia la muerte, como si fuera la muerte en sí misma la que ofreciera la clave de esa extraña anfibiología en la que se despliega el comprender y el querer. Quizá por este motivo el último punto de encuentro de esta *filosofía del acontecimiento* con el estoicismo sea el *amor fati*, citado, precisamente, en la vigesimoprimera serie dedicada al Acontecimiento, para distanciarse del “resentimiento” como forma de atender a lo que irremediamente nos ocurre y nos sucede. Asimilar el acontecimiento de la muerte era ya el propósito del ejemplo ofrecido por Deleuze para ilustrar el uso vivo de la representación, donde no se podía llegar a aprehender el sentido de las representaciones concretas, decíamos *supra*, sino había algo así como lo expresado en cada uno de esos morir que tienen lugar, como sólo podáis ser, en un aquí y ahora; a saber, sin darse algo así como el impersonal la muerte. Mas, ¿querer o seleccionar la muerte no excede aquello que podríamos soportar?, ¿comprenderla hasta el punto donde la voluntad se pliegue a aceptar este último acto? Y en este contexto, unos párrafos antes de nuestro último fragmento, Deleuze pregunta: «¿Qué quiere decir entonces querer el acontecimiento? ¿Es aceptar la guerra cuando sucede, la herida y la muerte cuando suceden?»<sup>414</sup> De modo que cabe pensar siguiendo este esquema expositivo que la muerte, por paradójico que resulte, sería en Deleuze algo así como la respuesta, como si le fuera asignado el papel de resolver la cuestión del querer. He ahí que la importancia de la última cita, porque en la muerte sale a escena a aquella temporalidad que no podría confundirse con el paso cronológico de las cosas, pues en ella, en la muerte considerada en sí misma, coinciden el aspecto que puede efectuarse y aquel otro «del acontecimiento cuyo aspecto no puede realizarse» por ser el lugar donde el tiempo se desvanece, donde nada puede pasar pues el presente a desaparecido. En la muerte no hay ocasión para el presente, es, como leemos en las bellas palabras de Blanchot, «el abismo del presente, el tiempo sin presente», donde la particularidad de mi muerte me abandona y el acontecimiento queda huérfano de un sujeto agente. La ausencia del presente es la carencia de la gravedad de los cuerpos, la levedad con la que el ser pasa a la nada, pero no porque

---

l'infinitif, l'impersonnel, ce qui n'est fondé qu'en soi-même. D'un côté, la part de l'événement qui se réalise et s'accomplit ; de l'autre côté, « la part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser ». Il y a donc deux accomplissements, qui sont comme l'effectuation et la contreeffectuation. C'est par là que la mort et sa blessure ne sont pas un événement parmi d'autres. Chaque événement est comme la mort, double et impersonnel en son double. « Elle est l'abîme du présent, le temps sans présent avec lequel je n'ai pas de rapport, ce vers quoi je ne puis m'élancer, car en elle *je* ne meurs pas, je suis déchu du pouvoir de mourir, en elle *on* meurt, on ne cesse pas et on n'en finit pas de mourir. » *LS*, p.186; la cita de Blanchot incorporada por Deleuze en la escritura corresponde a *L'Espace littéraire*, en la edición original, p.160.

<sup>414</sup> *LS*, p.175; trad. cast. p.183

desaparezca, pues en ningún caso se dice que el tiempo de la muerte sea el algo así como el final, tan sólo que es «el abismo del presente, el tiempo sin presente», pero no que sea la terminación de algo. La levedad de ese tránsito proviene precisamente del carácter impersonal que adquiere ese querer, esa «relación» con la muerte donde reina la imposibilidad de actuar. «no puedo arrojarme» o «soy burlado del poder de morir». La muerte es sencillamente lo propiamente impersonal: «*se muere*». En otros contextos Deleuze alude a la cuarta persona del singular, «*on*», donde se recoge la posibilidad gramatical de dejar sin asignación a sujeto alguno la acción del verbo. Se trata, pues, de una acción sin agente, del querer de una voluntad sin acción; resuenan las palabras de Melville que gustara tanto de citar Deleuze: *I'm prefer not to do it*.

¿Y no era acaso este el resultado también del eterno retorno, la acción sin agente ni condición? ¿No es la muerte la forma de aquel porvenir que no se deja apresar en la presencia del presente, siempre inasignable, siempre inalcanzable? Si existe hasta este extremo una especie de paralelismo entre Nietzsche y el estoicismo en Deleuze es en función de esa lectura del tiempo en la que nos disolvemos como sujetos. Una lectura donde este querer y seleccionar el acontecimiento implica descubrir todo aquello que nos atraviesa y nos deshace como sujetos, en contra, probablemente de toda nuestra *praxis* moderna, pero en favor de todo aquello que nos sucede propiamente dicho. Suspender la acción es abandonar también la lectura del tiempo cronológico en favor del Aión. Querer el acontecimiento significa atender a ese otro tiempo donde el provenir es la única forma, pero la única forma que se da como la muerte, como el acontecimiento definitivo e inalcanzable que configura la línea de este tiempo. Un tiempo que ya no es el nuestro, que ya no puede ser el de los cuerpos, hasta Cronos parece querer morir, pero que es un tiempo donde hay una constelación que nos envuelve y nos rodea. Este impersonal es o esta cuarta figura de la persona del singular expresa esta especie de «abismo en el presente, del tiempo sin presente», pero que Deleuze para diferenciarlo del sujeto colmara con conceptos como lo singular, lo preindividual y, una vez más, lo impersonal, aquello que no es ni «privado ni colectivo», aquello que es propiamente el acontecimiento (el acontecimiento es singular) y que en *Logique du sens* sólo puede ser definido como el campo trascendental. Cuestión que veremos a continuación en nuestro siguiente capítulo y la derivación de esta noción hacia la de plano de immanencia.

\* \* \*



## CAPÍTULO IV

### *De la inmanencia como filosofía: del campo trascendental al plano de inmanencia*

#### Primera parte: el campo trascendental

Una de las definiciones más completas de la noción «*champ transcendental*» ofrecida por Deleuze en *Logique du sens* añade al concepto el calificativo de *real*, «*réel*».<sup>415</sup> Esta especie de añadidura o de modificación por parte de nuestro autor a los antecedentes del término por él mismo señalados, y provenientes principalmente de los trabajos de Sartre en “La transcendance de l’Ego”, parece delimitar la extensión de este *campo*, o del concepto de trascendental, al único dominio de lo real frente a algo así como otro dominio o hacia otro tipo de ámbito de lo trascendental diferente de lo real que quedaría, como en suspenso, pendiente de enunciar. Sin embargo, sólo con atender al contexto en que se incorpora este importante matiz al término puede llegarse a esclarecer, a la par que ampliar, la perspectiva teórica donde aparece dicha alteración de la noción original, «*champ transcendental impersonnel*» según aparecía en Sartre,<sup>416</sup> para delimitar el calificativo de real en contraposición con ese otro campo todavía pendiente de nombrar. Así, pues, la expresión modificada «*champ transcendental réel*» encabeza los análisis de la decimosexta serie o “de la *genèse statique ontologique*” que será completada por el correlato lógico de esta especie de oxímoron donde lo genético es estático a la vez que promueve, redundancias al margen, el movimiento desde el origen; a saber, el contexto de una problemática genética queda completado con la serie que va justo a continuación en *Logique du sens* y que Deleuze intitula “de la *genèse statique logique*”.

Esta nueva perspectiva que ha de arrojar el término «*réel*» queda enmarcada, como viene desde hace tiempo señalándose en los materiales de investigación que ordenan el “canon Deleuze”, en la contraposición fundamental entre Kant y Deleuze, al menos entre el Kant que nuestro autor dejó perfilado y el proyecto deleuzeiano de una filosofía empírico trascendental. De modo que la noción de “campo trascendental real” se integra en los

---

<sup>415</sup> «Le champ transcendental réel est fait de cette topologie de surface, de ces singularités nomades, impersonnelles et pré-individuelles.» *LS*, p.133; trad. cast. p.143

<sup>416</sup> Reeditado en 1950 por Verin, el texto original de Sartre data de 1936-1937 y está estrechamente relacionado con la “Question de méthode” que integrará posteriormente la *Critique de la raison dialectique* (París, Éditions Gallimard, 1960) y donde el pensador francés se hace eco de los problemas disciplinarios que planetaba por entonces la vinculación entre teoría y práctica.

comentarios a Deleuze, cosa completamente acertada por otra parte, en la aclaración de aquella dificultad para pensar una filosofía empírico trascendental. No obstante, en esta confrontación entre el método trascendental y el denominado también por parte de Deleuze como «empirismo radical»<sup>417</sup> no hay que obviar que el contexto donde se despliega esta relectura de lo empírico y lo trascendental siempre tiene lugar en la obra del filósofo francés al hilo de la denuncia de cierta insuficiencia del proyecto crítico para atender, precisamente, el proceso de génesis de las facultades, para dar cuenta de la propia capacidad creativa de las mismas en el pensamiento. En este sentido los trabajos de Alberto Toscano,<sup>418</sup> fundamentalmente, relacionan el constructivismo de Deleuze con la filosofía postkantiana; una conexión ésta que desde las referencias a Meinong en *Différence et répétition*, la asignación explícita para el proyecto de *Mille Plateaux* de una intención claramente postkantiana o el reconocimiento de cierta *paideia*<sup>419</sup> del concepto retomada del idealismo en *Qu'est-ce que la philosophie?*, por nombrar algunos lugares comunes de aquella herencia postcrítica, puede encontrarse en la escritura de nuestro autor tal continuidad. La denuncia de una insuficiencia crítica, localizada en señalar que las condiciones de la experiencia en general en Kant son meramente posibles en lugar de reales, o en lugar de dar cuenta de cómo ellas mismas llegan a construirse, atraviesa así el concepto de “campo trascendental real” hasta colorear, por decirlo así, gran parte de los últimos trabajos de Deleuze con las influencias postkantianas, particularmente con los tonos de la filosofía de la naturaleza<sup>420</sup> de Schelling. Y sin embargo, al igual que este contexto que apunta hacia las bases del programa crítico tiene otros antecedentes –Deleuze citará siempre a Nietzsche en este punto, quien complementa la insuficiencia de la crítica con la crítica de la cultura–, la incorporación de «réel» al término técnico de «*champ transcendantal*» no parece sólo complementarse con la noción de «posible», o más bien, no parece que la oposición sea meramente una cuestión de ponderar dos alternativas, pues ya el propio Kant había argumentado sobre la homogénea extensión de ambos conceptos (cien taleros reales son iguales que cien taleros posibles), sino que la propuesta de un campo trascendental real ha

---

<sup>417</sup> *QPh?*, p.49; trad. cast. p.51

<sup>418</sup> Véase en este sentido el artículo de Alberto Toscano, “Philosophy and the Experience of Construction”, en *The New Schelling*, Norman, J., et alia (eds.) New York, 2004.

<sup>419</sup> Sobre la *paideia* como «volverse hacia...», Deleuze se referirá también en el epígrafe 2, “Le Plan d'immanence”, de *Qu'est-ce que la philosophie?* cuando exponga las relaciones del pensamiento con la imagen de la verdad como una línea relativa en el movimiento infinito del plano, p.40; trad. cast. p.42. Sobre la pareja relativo y absoluto véase en nuestro capítulo V.

<sup>420</sup> Deleuze define en *Pourparlers* el futuro trabajo de *Qu'est-ce que la philosophie?* como una filosofía de la naturaleza: «Je voudrais faire un lire sur Qu'est-ce que la philosophie? A condition qu'il soit court. Et aussi, Guattari et moi, nous voudrions reprendre notre travail commun, une sorte de philosophie de la Nature, aun moment où toute différence s'estompe entre la nature et l'artifice. De tels projets suffisent à une vieillesse heureuse.» *P*, pp.211 y 212; trad. cast. p. 247.

de inscribirse en la perspectiva más amplia del programa trascendental en tanto que ruptura con la metafísica, en tanto innovación que lleva al pensamiento hacia nuevas cotas en la función trascendental y que cristaliza en la asignación de la tarea crítica de ofrecer las condiciones de posibilidad como marco limitativo, legitimador o legislativo; marco, y he aquí donde Deleuze ubica la carencia de la crítica, donde los usos de las facultades, tras haber alcanzado el paroxismo del pensamiento, quedaban en última instancia “disciplinados”. Así, el lugar que ocupa esta noción de campo trascendental en *Logique du sens*, tras el largo periplo que descubría la superficie como una forma de orientarse en el pensamiento, obliga a pensar la especificación de “real” para tal noción en lo que el método trascendental tiene de “trabajo” o de ejercicio del pensamiento que es capaz de sobrevolar los dominios de las cuestiones de hecho de tal o cual facultad para hallar cómo llegan a operar estas facultades. Es quizá por este motivo, por la vinculación que tiene la noción de campo trascendental con el problema de la orientación del pensamiento, con el descubrimiento de una zona de *iure* del mismo donde vienen a descubrirse las forma, las ilusiones y los ritmos del mismo, que dicha noción tenga lugar hacia la segunda parte de *Logique du sens*, una vez ha sido perfilada precisamente la categoría de superficie; allí, donde la escritura abandona esa aparente contradicción de una génesis estática hacia una génesis dinámica del sentido y comienza aquella otra parte que el prólogo “de Lewis Carroll au stoïciens” denominaba «novela psicoanalítica». En este contexto es notable la influencia en Deleuze de la presión ejercida en el panorama intelectual francés de aquella época por el psicoanálisis, y más en particular, por la figura de Jacques Lacan. De modo que no sólo hemos de pensar la oposición que ofrece la génesis respecto al marco de la *Möglichkeit*, sino también en el diálogo con el psicoanálisis, con el marco que éste ofrece para Deleuze en la cuestión de la definición de la actividad de *iure* del pensamiento, y que, por ejemplo, tendrá especial relevancia en la función de términos como los de «perversión» o «esquizofrenia» convertidos en lugar de patologías concretas en expresiones o producciones de un pensamiento sin imagen. De ahí la importancia de recordar el lugar estratégico donde se ubica la noción campo trascendental real, pues es preciso releer esa primera impresión que se forma de unas “condiciones reales para la experiencia” en el marco del ejercicio del pensamiento descubierto por el método trascendental y que Deleuze podrá llegar a expresar en una primera instancia de la mano del psicoanálisis, como el ejercicio perverso o esquizoide de las facultades. En este sentido más amplio, y tomando los términos en lo que tienen de problemático para la cuestión de cómo orientarse en el pensamiento, la adjetivación del campo trascendental como «real» puede ser puesto como en paralelo no

sólo con la de «posible» en tanto que condición, sino además, y de la mano del psicoanálisis, con la perspectiva trascendental de la trilogía «real», «imaginario» y «simbólico».<sup>421</sup>

Es en esta línea de continuidad del proyecto crítico de *penser de otra manera* que el psicoanálisis se incorpora en la escritura de nuestro filósofo en la época de *Logique du sens* y *Différence et répétition*, y que tendrá su posterior continuidad fundamentalmente en *L'anti-Œdipe*, ahora para someter a examen sus postulados, hasta que por último se «arreglen cuentas» en *Mille Plateaux* con el mismo, cerrando su influencia en la meseta que lleva por título “1914. Un seul ou plusieurs lous?” Mas, aquí, en las denominadas obras principales, y principalmente en *Logique du sens*, para Deleuze merece todavía un lugar, por decirlo así, de lado de los aliados o de las tesis afines con las que puede contar, ya que el psicoanálisis permite a esta filosofía de la diferencia una exposición más allá de los síntomas particulares que implican los conceptos clínicos con los que puede ser calificada «la superficie metafísica» atribuida al campo trascendental, así como característica del sentido o del acontecimiento. Por este motivo, el psicoanálisis recibía en *Logique du sens* un tratamiento benévolo, pues desempeña un papel en la cuestión trascendental de cómo orientarse en el pensamiento; así, por ejemplo encontramos expresiones como: «El psicoanálisis es psicoanálisis del sentido.» O También: «Es geográfico antes de ser histórico.»<sup>422</sup> Definiciones que coinciden con la especificación de la categoría de superficie dentro del tema de la orientación. De ahí que el adjetivo de «réel» que acompaña aquí la definición de campo trascendental haya de ser considerado no sólo bajo la perspectiva de una simple oposición con lo posible, sino que además no deberíamos de apartar la vista del problema del movimiento del pensamiento, del libre arbitrio, si se quiere, de las facultades de la razón, pues al vincularse con la categoría de superficie («El campo trascendental real está constituido por esta topología de superficie»)<sup>423</sup> el término de trascendental queda transido por el problema de la orientación en el pensamiento, precisamente por el empeño de Deleuze en definir el ejercicio trascendental que supone “pensar de otra manera.”<sup>424</sup>

Ante esta panorámica general de los antecedentes, quizá cabe objetar que en el momento de *Logique du sens* en que aparece la expresión «campo trascendental real» la

---

<sup>421</sup> Sobre esta trilogía puede señalarse probablemente *Le séminaire XXII* de 1974 como el punto de inflexión en donde lo real pasa a ocupar el primer plano en Lacan.

<sup>422</sup> Ambas en *LS*, p.113; trad. cast. p.125

<sup>423</sup> *LS*, p.133; trad. cast. col.Surcos, p.143

<sup>424</sup> En este sentido como recoge Emma Ingala en su tesis doctoral, *Estructura y relación. Filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan*, los análisis de Gérard Lebrun en *Kant et la fin de la métaphysique* permiten comprender el proyecto trascendental como el descubrimiento de una nueva problemática donde se modifica la manera de desarrollarse la filosofía y que Lebrun sintetiza como el ejercicio de «*penser autrement*».

ruptura con el psicoanálisis no ha tenido lugar todavía en “la filosofía de Deleuze”, y que, evidentemente, tan sólo podemos reconstruir las influencias y las distancias de los volúmenes que compondrán *Capitalisme et schizophrénie* a este respecto de una manera retrospectiva. Mas esta objeción en lugar de constituir un escollo a la exégesis del término «campo trascendental», supone, en cambio, un argumento a favor de analizar el dominio asignado, lo real, en contraposición como dijimos no sólo a lo posible, sino conjuntamente al papel desempeñado por el psicoanálisis como disciplina que permite explorar originalmente el espacio de “trabajo” del pensamiento en tanto que ejercicio de descubrimiento de los límites, del uso extremo o paroxístico de las facultades. En este punto es preciso recordar que el propio Deleuze reconocía en 1976, en el prólogo a la edición italiana de *Logique du sens*, cierto conformismo de esta obra con los planteamientos del psicoanálisis. De modo que sí en la parte de «novela psicológica», que releva a la parte «lógica», hay algo así como cierta “dependencia ingenua y culpable” es quizá excusable – explica Deleuze en aquel prólogo– toda esa permisibilidad porque en *Logique du sens* se «intentaba, con todo, muy tímidamente, hacer *inofensivo* al psicoanálisis presentándolo como un arte de las superficies que se ocupa de los acontecimientos como entidades superficiales».<sup>425</sup>

En este sentido la definición de «*champ transcendantal réel*» se inicia asignando la superficie como única nota determinante, que a su vez, y como se recordará, había quedado caracterizada respecto al proceso de inversión como *perversión* del platonismo, lo cual estrecha aún más la estratégica psicoanalítica descrita de aproximación al término “real”. Al inicio de la decimosexta serie, podemos leer:

«El campo trascendental real está constituido por esta topología de superficie, por estas singularidades nómadas, impersonales y preindividuales. La primera etapa de la génesis consiste en cómo el individuo deriva fuera del campo.»<sup>426</sup>

En efecto, esta “topología” con la que se define el campo trascendental establece las influencias psicoanalítica del término, no en su acepción, por decirlo así, empírica como síntoma particular, sino en lo que la perversión puede llegar a significar como proceso

---

<sup>425</sup> DRF, p.60; trad. cast. p.74

<sup>426</sup> «Le champ transcendantal réel est fait de cette topologie de surface, de ces singularités nomades, impersonnelles et pré-individuelles. Comment l'individu en dérive hors du champ, constitue la première étape de la genèse.» LS, p.133; trad. cast. p.143

trascendental en el pensamiento. Cabe destacar que el papel del psicoanálisis, si bien como leíamos unas líneas más arriba es en este punto “ingenuo”, encuentra la continuidad crítica de *L’anti-Œdipe* que permite seguir este hilo acerca de su rol desempeñado en la cuestión de la inversión. Así, pues, es en el primer capítulo de esta obra, “Les machines désirantes”, donde de la mano de Nietzsche el sujeto es definido como el *residuo* o el *resto* derivado de las síntesis conjuntivas –intensidades puras que opera la máquina célibe a partir del límite cero del cuerpo sin órganos–; proceso muy similar, al expuesto en este fragmento de la definición de «*champ transcendantal réel*» que equipara aquella “topología de superficie” con el «individuo» efectuado o producido en la «primera etapa de la génesis», aquello que, por otra parte y salvando las distancias, el psicoanálisis lacaniano<sup>427</sup> había denominado como *resto* asignándole así una acepción muy delimitada de lo real. Con ello no pretendemos decir que la influencia de Kant ha desaparecido en la modificación del término acuñado por Sartre de «campo trascendental impersonal», sino que la noción de «*champ transcendantal réel*» propuesta por Deleuze está hasta tal punto atravesada por estas dos corrientes que obligan a considerar el término «*réel*» tanto desde la perspectiva de la posibilidad como desde el problema de la efectuación del individuo que articula «la topología de superficie»; donde vienen a imbricarse en gran medida las consideraciones posteriores en torno a la génesis o la categoría de producción que persigue *Capitalisme et schizophrénie*. Por lo que si bien el proyecto “arquitectónico” de la filosofía trascendental juega un papel fundamental en las mencionados títulos de nuestro autor en tanto que rival a batir, el nexo entre psicoanálisis y filosofía crítica, que por otra parte había tenido ya lugar en la literatura filosófica francesa en el momento en que Deleuze abandonaba su papel de comentador de la historia de la filosofía, acaba volviéndose manifiesto en la *Présentation de Sacher-Masoch*. Cabe destacar aquí la delimitación del *humor* respecto a la ley como proceso de descenso que va desde un «principio superior» hasta las «consecuencias» del mismo. Este movimiento de descenso caracterizaba parcialmente, como vimos en nuestro capítulo anterior, la superficie como el dinamismo que, tras el descenso en el reino de los simulacros o profundidad, surgía en un movimiento de ascenso complementario para constituir la superficie. Pero además en la descripción del masoquismo que Deleuze realiza allí, la forma de relacionarse mediante el humor con dicho principio superior se opone a la ironía platónica, a la par, que se reconoce en Kant la responsabilidad de la transformación de ese principio en mera Ley “a secas”, sin relación a ninguna otra instancia ulterior como en Platón podía ser el Bien. A partir de Kant, pues, para Deleuze «se puede, y se debe, hablar de LA LEY, sin más especificación,

---

<sup>427</sup> Corresponde al giro en Lacan entre SIR, RSI, operado a partir de 1974.

sin indicar su objeto.»<sup>428</sup> De modo que *La Crítica de la razón práctica* habría convertido la forma vacía de la ley moral en el último principio del ámbito de la acción, relegando la trascendencia del Bien a un segundo plano. Este punto y su posible recuperación, «cómo salva el Bien»<sup>429</sup> Kant, es algo que Deleuze deja al margen sin pretensión de aclarar en favor de señalar un segundo aspecto derivado de la vacuidad de la ley en la culpabilidad. La ausencia de objeto o de especificación en la definición kantiana de pura forma, permite una actuación, por así decirlo, previa de la ley, pues establece de antemano un marco de «error» donde queda delimitada la culpabilidad antes de cualquier posible transgresión. Sobre esta culpabilidad abstracta Deleuze encuentra los argumentos necesarios para exponer los dos modos de perversión que ofrece la literatura como síntomas: el sadismo y el masoquismo.

Así pues, parece plausible considerar la determinación de «réel» y la confrontación con la noción de posibilidad bajo la perspectiva más global que recoge en el proyecto filosófico de Deleuze el problema de la inversión, ya que la “topología de superficie”, que define desde el inicio el campo trascendental, no deja de ser formulada en *Logique du sens* como proceso de “perversión” del platonismo; proceso que necesariamente ha de ser puesto al lado de los análisis psicoanalíticos para aquilatar el peso de esta calificación, pues difícilmente, por decirlo así, puede haber “crítica” sin “clínica”, en tanto que esta última permite dilucidar la potencia genética del campo trascendental.<sup>430</sup> Asimismo, cuando Deleuze expone la exigencia de Sartre de pensar este trascendental bajo una forma diferente «de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva»<sup>431</sup> lo hace siempre desde la misma problemática en la que se focaliza la insuficiencia de la filosofía crítica en la denuncia de cierto conservadurismo, en el vago ejercicio de copiar el fundamento de lo que funda, en la de contentarse con «calcar lo trascendental de los

<sup>428</sup> PSM, p.71; trad. cast. p.84

<sup>429</sup> PSM, p.72; trad. cast. p.85

<sup>430</sup> Al margen del título *Critique et clinique*, existen alusiones directas a esta conjunción en *Logique du sens*; así, por ejemplo encontramos las dos siguientes en la decimotercera serie “Du schizophrène et de la petite fille”: «Le problème est celui de la clinique, c'est-à-dire du glissement d'une organisation à une autre, ou de la formation d'une désorganisation, progressive et créatrice. Le problème est aussi bien celui de la critique, c'est-à-dire de la détermination des niveaux différentiels où le non-sens change de figure, le mot-valise de nature, le langage tout entier de dimension.» Y también: «Une mauvaise psychanalyse a deux manières de se tromper, en croyant découvrir des matières identiques qu'on retrouve forcément partout, ou des formes analogues qui font de fausses différences. C'est en même temps qu'on rate l'aspect clinique psychiatrique et l'aspect critique littéraire. Le structuralisme a raison de rappeler que forme et matière n'ont de portée que dans les structures originales et irréductibles où elles s'organisent. Une psychanalyse doit être de dimensions géométriques, avant d'être d'anecdotes historiques. Car la vie, la sexualité même, sont dans l'organisation et l'orientation de ces dimensions, avant d'être dans les matières génératrices et les formes engendrées. La psychanalyse ne peut pas se contenter de désigner des cas, de manifester des histoires ou de signifier des complexes. La psychanalyse est psychanalyse du sens. Elle est géographique avant d'être historique. Elle distingue des pays différents.» LS, pp.102 y 113; trad. cast. pp.114 y 124, respectivamente.

<sup>431</sup> LS, p.118; trad. cast. p.131

caracteres de lo empírico», construyendo la «posición del sujeto trascendental» a partir de la figura de la conciencia personal. Asimismo, al recurrir a Husserl para delinear los perfiles de esta noción de un campo trascendental sin sujeto,<sup>432</sup> Deleuze acusa en éste también «la impotencia de esta filosofía de romper con la forma del sentido común».<sup>433</sup> De modo que las «singularidades nómadas, impersonales y preindividuales», que son como el contenido de la definición de campo trascendental, están integradas en la necesidad de realizar la mayor de las críticas, que es otro de los modos en los que, según vimos, Nietzsche consideraba que debía llevarse a término la inversión, y que pasaba por descubrir el verdadero aspecto creativo o genético de toda filosofía, también de *la filosofía empírico trascendental*.

\* \* \*

Hasta ahora sólo habíamos atendido por una cuestión estratégica a dos dimensiones del lenguaje de las señaladas por Deleuze en *Logique du sens*, dejando para este momento la tercera de ellas: la manifestación. Consideramos en los capítulos anteriores la significación y la designación como si no tuvieran relación con el hablante, con quien enuncia o es poseedor del lenguaje. Habíamos limitado intencionadamente, y atendiendo a las ocasiones en que nuestro autor confronta sólo designación y significación, los análisis para indagar en una nueva imagen del pensamiento opuesta a la “visión moral” que desembocaba en las singularidades nómadas, impersonales o preindividuales. Todas estas determinaciones además de oponerse al marco de representación sabemos ahora que en Deleuze definen la superficie como orientación de un campo trascendental impersonal, pero como hemos tratado de señalar en este capítulo, los antecedentes de esta noción expresada como “real” nos obligan a pensar el término técnico de «campo trascendental» dentro del proyecto filosófico de la inversión y, con todo lo dicho hasta el momento, con su especificación como proceso de perversión que habría de relevar a la filosofía a martillazos o a la filosofía presocrática de la profundidad. Esta caracterización obliga a considerar el campo trascendental bajo la pregunta por la manifestación que Deleuze pone de relieve en su

---

<sup>432</sup> Es preciso recordar que en esta línea Paul Ricour había hablado ya en 1963 en “Structure et herméneutique” (*Esprit*, 322. nov., pp.569-628) de un «kantismo sin sujeto trascendental». Cf., Emma Ingala, *op. cit.*, p.20

<sup>433</sup> «On le voit bien dans la théorie husserlienne de la *doxa*, où les différents modes de croyance sont engendrés en fonction d'une *Urdoxa*, laquelle agit comme une faculté de sens commun par rapport aux facultés spécifiées. Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl : l'impuissance de cette philosophie à rompre avec la forme du sens commun. Qu'en est-il alors d'une philosophie qui sent bien qu'elle ne serait pas philosophie si elle ne rompait au moins provisoirement avec les contenus particuliers et les modalités de la *doxa*, mais qui en conserve l'essentiel, c'est-à-dire la forme, et qui se contente d'élever au transcendantal un exercice seulement empirique dans une image de la pensée présentée comme « originaire?»» *LS*, p.119; trad. cast. p.130



aspecto más constitutivo de la mano de Nietzsche: «¿Quién es el que habla en filosofía?»<sup>434</sup> Mas, el interrogante *¿quién...?* no se refiere nunca a un sujeto, sino que apunta en Deleuze a «dinamismos» compuestos únicamente por espacios y tiempos, por el espacio y el tiempo. La pregunta *¿quién es...?* sustituye entonces a la pregunta que apuntaba hacia la trascendencia del Modelo como organización universal de sentido, desbarata a la pregunta *¿qué es...?*. Ahora bien, es en “Le méthode de dramatisation” donde aparece desarrollada la tesis de que las preguntas que no abordan directamente la Idea responden a «una causística trascendental». De modo que los «dinamismos espacio-temporales» que configuran la pregunta por el sujeto de enunciación, por la instancia sobre la que pivota la manifestación, no puede ser respondida, por así decirlo, desde un orden empírico, desde un *hic et nunc* concreto, como si el tiempo y el espacio al que se refiere Deleuze cuando trata de esbozar el adverbio interrogativo *quién* fuera resultado de una colección de momentos o de hechos concretos, sino que ha de provenir de las condiciones mismas de esos hechos o de esos momentos, que al fin y al cabo son los que componen el sujeto y que, por lo tanto, suponen respecto al sujeto o al agente que porta la manifestación una instancia anterior a su propia concreción. Pero, a su vez, dichas condiciones no pueden ser tomadas como algo abstracto o separado, pues han de responder ahora, precisamente, a la pregunta *¿quién es...?* y no *¿qué es...?*. De ahí la necesidad de explicar estos movimientos espaciales y temporales por aquello que es inherente a los mismos, como «puras síntesis de velocidades, de direcciones y de ritmos» que dibujan en última instancia el marco de una relación diferencial que permita discriminar unos y otros: *individuación*. En este sentido Deleuze puede hablar de «campo intensivo» como el presupuesto donde estos dinamismos «se producen, y fuera del cual no podrían tener lugar.»<sup>435</sup> En efecto, este proceso caracterizado por Deleuze como «drama» se aproxima al esquematismo en Kant, según expone nuestro autor, y es explicitado en última instancia como proceso de *vicedicción* para referirse a la Idea como el nudo de diferencias y de intensidades, pero ante todo se opone al sujeto. Así, pues, las nociones de «campo intensivo» y «campo de individuación» no pueden ser atribuidas a un sujeto, pues estos dinamismos son «inconciliables con un sujeto formado, cualificado y compuesto como el del *cogito* en la representación.»<sup>436</sup> En este sentido puede decir Deleuze que la segunda etapa de la génesis que concierne al individuo es lógica, ya que los dinamismos explican por sí mismos la creación de éste: «En principio y ante todo, el

---

<sup>434</sup> LS, pp. 130 y 166; trad. cast. col.Surcos, pp. 141 y 174, respectivamente.

<sup>435</sup> ID, p. 135; trad. cast. p.130

<sup>436</sup> ID, p.136; trad. cast. p.131

conjunto de estas condiciones determina dinamismos espacio-temporales que son ellos mismos generadores de tales cualidades y extensiones.»<sup>437</sup>

En efecto, la determinación de «campo trascendental *real*» es remplazada por Deleuze por la de «campo trascendental del *sentido*»<sup>438</sup> cuando rechaza para éste la consideración de las notas “personal”, “general” e “individual” para delimitar la extensión del concepto. Así la definición de trascendental se opone a la forma analítica de la persona, a la extensión abstracta de la generalidad y al carácter sintético del individuo, ya que «la primera caracteriza sólo un sujeto que se *manifiesta*, pero la segunda, tan sólo clases y propiedades objetivas *significadas*, y la tercera, sistemas designables *individualizados* de modo objetivo, y que remiten a puntos de vista subjetivos, a su vez *individuantes* y *designantes*.»<sup>439</sup> La manifestación pretende fundamentar el lenguaje desde el punto de vista del habla,<sup>440</sup> primero desde la perspectiva acabada del individuo y después desde la finitud de la persona. En ambos caso, Deleuze señala a Kant como punto de inflexión entre el individuo y la persona al ser quien lleva a cabo la perfección de la «ironía clásica» (la pregunta *¿qué es...?*) ampliando la influencia de esta fórmula más allá de la realidad al ámbito de todo lo posible, al «conjunto de lo posible como individuación suprema originaria».<sup>441</sup> Pero el hecho de que la alternativa se ofrezca desde la perspectiva de la *parole* señala que la posible distancia o *frontera* entre el lenguaje y las cosas pasa única y exclusivamente del lado del sujeto; allí donde el giro copernicano había puesto precisamente el foco de todas las facultades. Pero también esta irrupción de la subjetividad es caracterizada por nuestro filósofo respecto al programa de inversión como la primera de una serie de ilusiones trascendentales que continúa con la «visión moral del mundo» fundada por Platón; en concreto, la expresada bajo la forma del pensamiento que desplaza los postulados de aquella imagen dogmática «que se prolonga así, y se representa, en esa identidad subjetiva afirmada como *sentido común*.»<sup>442</sup> De modo que podemos prever que la cuestión no será la de si la pregunta *quién* ha de ser respondida desde el lado del individuo o desde el lado de la persona, pues en ambos casos, el problema atañe precisamente a la definición de trascendental, a la posibilidad misma de dar cuenta de las condiciones en las que puede tener “realmente” lugar un

---

<sup>437</sup> *Ídem*,

<sup>438</sup> *LS*, p.120; trad. cast. p.131

<sup>439</sup> « [...] la première caractérise seulement un sujet qui se *manifeste*, mais la seconde, seulement des classes et des propriétés objectives *signifiées*, et la troisième, des systèmes désignables *individualisés* de manière objective, envoyant à des points de vue subjectifs eux-mêmes *individuant*s et *désignant*s. » *Ídem*.

<sup>440</sup> Recuérdese la pareja de coñepos acuñada por Saussure lenguaje-habla.

<sup>441</sup> *LS*, p.165; trad. cast. col. Surcours, p.172

<sup>442</sup> *DR*, p.341; trad. cast. p.394

dominio trascendental sin la necesidad de ser *calco* alguno de lo empírico. Es por este motivo que cuando en *Logique du sens* aparece la noción de campo trascendental definida como aquello que «es tan poco individual como personal: tan poco general como universal», Deleuze rechaza tanto la tentativa kantiana basada en la unidad sintética de apercepción del Yo [Je] como la apuesta de Sartre de una conciencia impersonal que mantendría «la forma de una conciencia» por recurrir precisamente a aquello que se pretendía fundamentar o condicionar, una experiencia concreta desde la que proyectar lo trascendental:

«El error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir el trascendental a imagen y semejanza de lo que pretende fundar. Entonces, o bien se da todo hecho lo que se pretendía engendrar mediante un método trascendental, se lo da todo hecho en el sentido llamado «originario» que se supone que pertenece a la conciencia constituyente; o bien, como el mismo Kant, se renuncia a la génesis o a la constitución para quedarse con un simple condicionamiento trascendental; pero no por ello se escapa al círculo vicioso según el cual la condición remite a lo condicionado cuya imagen calca. Es verdad que esta exigencia de definir lo trascendental como conciencia originaria está justificada, dicen, ya que las condiciones de los objetos reales del conocimiento deben ser *las mismas que* las condiciones del conocimiento; sin esta cláusula, la filosofía trascendental perdería todo sentido, al tener que instaurar unas condiciones autónomas para los objetos que resucitarían las esencias y el Ser divino de la antigua metafísica. La doble serie de lo condicionado, es decir, de la conciencia empírica y sus objetos, debe así estar fundada en una instancia originaria que retenga la forma pura de la objetividad (objeto = x) y la forma pura de la conciencia, y que constituya aquélla a partir de ésta.»<sup>443</sup>

---

<sup>443</sup> «Le tort de toutes les déterminations du transcendantal comme conscience, c'est de concevoir le transcendantal à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fonder. Alors, ou bien l'on se donne tout fait ce qu'on prétendait engendrer par une méthode transcendantale on se le donne tout fait dans le sens dit «originnaire» qu'on suppose appartenir à la conscience constituante. Ou bien, conformément à Kant lui-même, on renonce à la genèse ou à la constitution pour s'en tenir à un simple conditionnement transcendantal; mais on n'échappe pas pour autant au cercle vicieux d'après lequel la condition renvoie au conditionné dont elle décalque l'image. Il est vrai que cette exigence de définir le transcendantal comme conscience originnaire est justifiée, dit-on, puisque les conditions des objets réels de la connaissance doivent être *les mêmes que* les conditions de la connaissance; sans cette clause, la philosophie transcendantale perdrait tout sens, devant instaurer pour les objets des conditions autonomes qui ressusciteraient les Essences et l'Etre divin de l'ancienne métaphysique. La double série du conditionné, c'est-à-dire de la conscience empirique et de ses objets, doit donc être fondée sur une instance originnaire qui retient la forme pure de l'objectivité (objet = x) et la forme pure de la conscience, et qui constitue celle-là à partir de celle-ci.» *LS*, p.128; trad. cast. p.139

Reconocemos aquí los componentes principales que fundamentan la crítica trascendental: la necesidad de un principio puro *a priori* que establezca las condiciones de posibilidad de toda experiencia y la exigencia de una correlación entre la epistemología y la ontología para el cumplimiento de tal principio. El modo de conocer ha de responder así a *las mismas* formas o a *las mismas* condiciones con las que cuentan «los objetos reales del conocimiento». El carácter trascendental del método está apoyado así en cierto isomorfismo que asegura la aplicación de las condiciones de posibilidad del conocimiento en la forma de toda experiencia en general. De ahí la necesidad mutua de complementar «la forma pura de la conciencia» con «la forma pura de la objetividad». Así pues, las formas *a priori* posibilitan la experiencia en tanto condiciones, en tanto que atienden a *cómo* es posible la experiencia en general al margen de los datos o los contenidos concretos que pueden colmar esos contenedores del conocimiento *a priori*, precisamente aquellas formas que sin provenir de los datos empíricos pueden ofrecer como el molde de los mismos de antemano. Por eso el «error» que señala Deleuze no pueda ser considerado como una cuestión secundaria, pues es un error que atañe al propio método trascendental; es decir, apunta hacia el principio y su aplicación, hacia cómo es posible confundir el plano de *iure* con el carácter de *facto* de la experiencia. Si el error puede ser calificado como “error trascendental” es precisamente porque no se trata de un fallo o de un desliz del metodológico de la crítica, sino, al contrario, porque en la limitación propuesta para los usos de la razón, cuando Kant pretende acotar el uso empírico o impedir el uso trascendente de la misma,<sup>444</sup> los elementos que vinculan la síntesis de lo diverso con la experiencia tan sólo responden a la forma del conocimiento de la misma, al fenómeno, y no a lo que la propia experiencia tiene en tanto experiencia de condición o de forma trascendental; es decir, la facticidad de la misma queda obviada en favor de la universalidad y la necesidad de las formas siempre abstractas y vacías de contenido. La garantía de las formas de la experiencia aplaca, por decirlo así, la violencia y la espontaneidad de la propia experiencia, su carácter de novedad, de discontinuidad o de irrupción. La idea en Deleuze de que la filosofía trascendental se ha limitado a “calcar” la experiencia atiende a esta

---

<sup>444</sup> «La forme transcendante d'une faculté se confond avec son exercice disjoint, supérieur ou transcendant. Transcendant ne signifie pas du tout que la faculté s'adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu'elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître dans le monde. Si l'exercice transcendant ne doit pas être décalqué sur l'exercice empirique, c'est précisément parce qu'il appréhende ce qui ne peut pas être saisi du point de vue d'un sens commun, lequel mesure l'usage empirique de toutes les facultés d'après ce qui revient à chacune sous la forme de leur collaboration. C'est pourquoi le transcendantal pour son compte est justiciable d'un empirisme supérieur, seul capable d'en explorer le domaine et les régions, puisque, contrairement à ce que croyait Kant, il ne peut pas être induit des formes empiriques ordinaires telles qu'elles apparaissent sous la détermination d'un sens commun.» DR, p.186; trad.cast., p.220

especie de episodio metodológico donde la condición de posibilidad es recortada sobre las “formas”, pues aquello que se puede rotular por los perfiles para ser calcado es solamente la forma, nunca el contenido o la intensidad del color. Por ello este error trascendental tan sólo puede ser corregido, según Deleuze, por un empirismo trascendental y no meramente con una corrección de índole fenomenológica o existencialista, pues no se trata tanto de completar las condiciones de posibilidad como de atender realmente a las condiciones de los datos empíricos, lo que éstos pueden ofrecer por sí mismo de manera independiente y autónoma en tanto que realmente dados *antes* de su incorporación a un conjunto de categorías que le son, en principio, de por sí ajenas; devolver a lo empírico su elementos de *derecho*, restituir a la facticidad el orden del derecho antes de someter a la síntesis de lo diverso su carácter contingente.<sup>445</sup> Quizá este es el motivo por el que Deleuze sigue manteniendo la función adjetiva de trascendental en la expresión empirismo trascendental en lugar de sustantivarla, pues es probable que el proyecto crítico acerca de cómo es posible la experiencia de tal o cual suceso siga estando completamente vigente –todos somos kantianos decía Deleuze en el curso dedicado a Kant en Vincennes–, salvo que ahora se trata de descubrir las formas que condicionan la experiencia “real”, la forma de *inre* de la propia experiencia en cuanto dato concreto cargado de contenido y en tanto que experiencia en sí misma colmada o preñada por lo concreto y lo particular, por la potencia de lo contingente, que la convierten a diferencia de las formas abstractas y meramente posibles en una experiencia real. Es en este sentido que Deleuze puede decir:

«En verdad, el empirismo se vuelve trascendental, y al estética, una disciplina apodíptica cuando aprehendemos directamente en lo sensible lo que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de lo* sensible: la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo. La diferencia es el ámbito donde el fenómeno fulgura, se explica como signo, y el movimiento se produce como «efecto».»<sup>446</sup>

De donde la expresión de «empirismo superior» vendría a señalar esta forma de atender a lo sensible en tanto tal, en tanto que «no puede ser sino sentido» como una

---

<sup>445</sup> En este sentido F. Zuravichbili explica que el desplazamiento de la cuestión de derecho sobre la de hecho, la desaparición de la distancia entre ambas ha de ser leída como la imposibilidad de establecer generalizaciones, de percibir o de vivir la experiencia de manera abstracta. En *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Ellipse, Paris, 2003, p.36

<sup>446</sup> «En vérité l'empirisme devient transcendantal, et l'esthétique, une discipline apodictique quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible: la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif. C'est dans la différence que le phénomène fulgure, s'explique comme signe, et que le mouvement se produit comme «effet».» DR, p.80; trad. cast. p.102

«diferencia de intensidad o como la «razón de lo diverso cualitativo». De forma que cada *caso* de la experiencia deja de describir las propias condiciones y la posibilidad misma de ser una cuestión en general para convertirse en la condición real de cada fenómeno. Las formas puras dejan de ser abstracta y comienzan a desprenderse de la experiencia ajustándose así a lo que condicionan, Deleuze salva así aquella idea de que las condiciones eran más amplias que lo condicionado. En efecto, el empirismo trascendental extrae las condiciones de cada *caso*, *devuelve a la facticidad todo su derecho y la contingencia toda su potencia*, pero esto no quiere decir que la facticidad o la potencia sean ahora el principio de las formas de la experiencia, sino tan sólo que no podemos pensar nunca la experiencia en general sin perder ese pequeño e insignificante desfase de intensidad, de diferencia que hace cada caso “cualitativamente” diferente, el punto singular donde «el fenómeno fulgura»; esto es, las condiciones *reales* que descubre el «empirismo superior» devuelven a la experiencia el carácter singular como aquello que le pertenece de *iure* y no accidentalmente.

Comoquiera que lo expresemos, bien como «empirismo trascendental», bien como «empirismo superior» o bien como «empirismo radical»,<sup>447</sup> el empirismo supone una forma de pensamiento novedosa, pues para Deleuze el propio descubrimiento de las condiciones de la experiencia en general implica una experimentación de las facultades, supone, como ha mostrado Françoise Zourabichvili, una *experiencia en sentido estricto*.<sup>448</sup> De ahí la admiración por parte de nuestro filósofo del proyecto crítico y el reconocimiento para Kant del descubrimiento del «prodigioso dominio de lo trascendental». Un hallazgo que es equiparado por Deleuze con el descubrimiento de «un gran explorador; no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo.»<sup>449</sup> El empirismo trascendental toma el relevo de la filosofía trascendental en el inicio del descubrimiento de Kant, allí donde se desvela o se “experimenta” el uso de las facultades más allá de su trabajo ordinario, en el empeño de las mismas por alcanzar y superar su límite como el ejercicio de toda su potencia. Más allá de la finitud y de los límites la experiencia trascendental de las facultades, el sistema del empirismo trascendental apunta hacia la creación del pensamiento, hacia el extremo más vertiginoso y alocado donde la intuición del hombre se quiebra entre la animalidad y lo divino, alejándose así de la orilla de la intuición sensible. Decía Deleuze que había un único *secreto del empirismo*, a saber, tratar de llevar a cabo «la más alocada creación de conceptos a la que jamás se haya asistido.» Lo cual quiere decir, como veremos en nuestro próximo capítulo, quebrar la norma de que toda intuición ha de tener su concepto

---

<sup>447</sup> Esta última expresión pertenece a *QPh?*, p.49; trad. cast. p.51

<sup>448</sup> F.Zourabichvili, *op. cit.*, *ibíd.*

<sup>449</sup> *DR*, p.195; trad. cast. p.209

y todo concepto su intuición. El secreto del empirismo es: «Sólo el empirista puede decir: los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los «predicados antropológicos.»»<sup>450</sup>

\* \* \*

La idea de un campo trascendental real estaba ligada en Deleuze, como hemos visto, a la denuncia de la insuficiencia del proyecto crítico para cumplirse en los términos de génesis y de creación del pensamiento. Esta deficiencia quedaba expuesta en términos de un proceso de calco o de duplicidad según el fragmento –entre otros lugares de la obra del pensador francés donde se repite esta tesis– recogido páginas más arriba de *Logique du sens*. Dicha denuncia continuaba allí la definición de campo trascendental aportando a la misma la delimitación del término trascendental como el “trabajo” del pensamiento que no puede reducirse a la imitación entre la condición y lo condicionado; como el compromiso filosófico que no puede conformarse con las formas promulgadas por al *doxa*.<sup>451</sup> La denuncia de un calco o una insuficiencia en la metodología crítica quedó descubierta como la posibilidad de atender también a la experiencia de “otra manera”, según la máxima trascendental de pensar de *otra forma*.

Ahora bien, técnicamente esta tesis de Deleuze que señala la laxitud de las condiciones de posibilidad al conformarse la crítica con fundamentar los valores establecidos, al impregnarse insuficientemente de la experiencia y quedarse así en la abstracción o, y una vez más, al tomar prestada la forma de lo condicionado para la condición, queda localizada, por así decirlo, oficialmente para Deleuze dentro del edificio crítico, en la síntesis de apercepción descrita en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y posteriormente eliminada por Kant en la nueva elaboración de aquella parte de la “Analítica trascendental”. Muy someramente, lo que allí ocurre es que se asigna para la síntesis del sujeto como regla del reconocimiento la forma de las diversas síntesis particulares de la conciencia. De forma que Kant puede llegar a proyectar el ejercicio específico de las síntesis de lo diverso como función del sujeto trascendental según la forma de cada uno de los casos concretos; esto es, extrapolando así lo común a una colección de fenómenos al nivel de condición trascendental de la conciencia en general:

---

<sup>450</sup> DR, p.3; trad. cast, p.17

<sup>451</sup> Tampoco, según podemos seguir los argumentos de Deleuze, basta con contar con una *urdoxa* según ocurre en Husserl, pues la conformidad del pensamiento con la forma de la opinión sigue teniendo lugar.

«En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe detalladamente tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes y que culminan en la tercera, el reconocimiento. Esta se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo [Je] pienso con el cual se relacionan todas las facultades. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión es inducida directamente de una aprehensión empírica, etc. Para esconder un procedimiento tan evidente, Kant suprime ese texto en la segunda edición. Sin embargo, mejor escondido, el método del calco, con todo su «psicologismo» continúa subsistiendo.»<sup>452</sup>

El hecho de que la síntesis trascendental de apercepción sea deducida de «los actos empíricos de una conciencia psicológica» es especialmente relevante para Deleuze porque supone cerrar la herida que había abierto el tiempo entre las dos formas, recepción y espontaneidad, de la subjetividad, y que significaba la distancia labrada por la *afección tiempo* entre el “Moi” y el “Je”. De modo que la reducción de la síntesis trascendental, mediante «el método del calco», supone para nuestro autor la eliminación –en gran medida como ocurría de manera análoga sobre la mesa de imprenta con la primera redacción de la *Crítica*– de la marca de la forma pura y vacía del tiempo en el movimiento del pensamiento; pues aquella escisión en el sujeto trascendental, que venía a describir la paradoja del sentido interno, al quedar anulada, suponía la renuncia “metodológica” a explorar el ejercicio trascendental de las facultades que podía “experimentarse” en el libre juego de las mismas. Así pues, la denuncia del incumplimiento metodológico para el criticismo es también la puesta en claro de la posibilidad de alcanzar nuevos lugares o nuevos límites para el pensamiento, de ahí la importancia de que en los esquemas de la imaginación para Deleuze el hallazgo trascendental de un tiempo puro<sup>453</sup> no sea relegado al juego de una correlación

---

<sup>452</sup> «Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent ‘apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la reconnaissance, qui s’exprime dans la forme de l’objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent. Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dites transcendentales sur les actes empiriques d’une conscience psychologique: la synthèse transcendentale de l’appréhension est directement induite d’une appréhension empirique, etc. C’est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce texte dans la seconde édition. Mieux cachée, pourtant, la méthode du décalque n’en subsiste pas moins, avec tout son «psychologisme.»» DR, pp. 176 y 177; trad. cast. p.210

<sup>453</sup> «Kant ajoute donc une troisième valeur logique: le déterminable, ou plutôt la forme sous laquelle l’indéterminé est déterminable (par la détermination). Cette troisième valeur suffit à faire de la logique une instance transcendentale. Elle constitue la écouverte de la Différence, non plus comme différence empirique entre deux déterminations, mais Différence transcendentale entre LA détermination et ce qu’elle détermine – non plus comme différence extérieure qui sépare, mais Différence interne, et qui rapporte *a priori* l’être et la pensée l’un à l’autre. La réponse de Kant est célèbre: la forme sous laquelle l’existence indéterminée ne peut être déterminée que *dans le temps*, comme l’existence d’un phénomène, d’un sujet phénoménal, passif ou



entre el sujeto y el objeto, sino que resurja recuperado en su función trascendental, como elemento de derecho del pensamiento en una forma *diagramática*.

La relevancia de esta imposibilidad de reducir el campo trascendental a las formas complementarias de la subjetividad y de la objetividad es evidente en el hecho de que Deleuze hiciera extensible la misma tesis de la insuficiencia de las condiciones trascendentales para la definición de Sartre. La posibilidad de recurrir a una conciencia que respondiera a la necesidad de calificar como impersonal el campo trascendental, por más que Sartre, como explica Deleuze, recurriera a intencionalidades puras para describir las singularidades que lo conforman, implica mantener para el ejercicio trascendental del pensamiento el esquema de la dualidad sujeto y objeto, y por ende, la imposibilidad de asegurar esa especie de máxima reconvertida ahora en el *leitmotiv* del empirismo trascendental de “pensar de otra manera”. Es por este motivo que Deleuze necesitará, andado su itinerario filosófico, completar esta noción de campo trascendental explorando el lugar propio de estas singularidades, dando prioridad así a la noción de plano de inmanencia. Recuperando con ello también, en *Qu'est-ce que la philosophie?*, aquel «aire de novedad y libertad» que significaba Sartre durante los años en que Deleuze *hacía* comentarios a la “historia de la filosofía”, al reconocer que este carácter impersonal definido por el que fuera único «maestro», marca la recuperación del estado de derecho para la inmanencia: «El supuesto de Sartre, el de un campo trascendental impersonal, devuelve a la inmanencia sus derechos.»<sup>454</sup> Una recuperación que precisamente tiene lugar en el III ejemplo *Qu'est-ce que la philosophie?*, donde Deleuze y Guattari describen la historia de la filosofía desde el punto de vista del plano de inmanencia. Dicha equiparación, entre campo y plano, que pretende reintegrar el ejercicio trascendental a la inmanencia encuentra fundamentalmente su máxima expresión, como veremos a continuación, en el último texto publicado por Deleuze. Podemos leer así en “L'immanence: une vie...”:

---

réceptif *apparaissant dans le temps*. Si bien que la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être compris comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. Commence alors une longue histoire inépuisable: JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime.» DR, p.116; trad. cast. pp.141 y 142

<sup>454</sup> *QPh?*, p.49; trad. cast. p.51

«Lo trascendente no es lo trascendental. Carente de conciencia, el campo trascendental se definiría como un puro plano de inmanencia, ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto.»<sup>455</sup>

Hay un horizonte trascendental que se diferencia claramente del cielo trascendente. Es como si fuera un tono no inventado jamás de azul que se tiende sobre la superficie del mar para delimitar su vasto dominio empírico. En efecto hay una diferencia trascendental que marca el devenir intensivo, las fluctuaciones de potencia, pero también hay ésta otra diferencia entre lo trascendental y lo trascendente que Deleuze remarca para evitar todo posible equívoco cuando define el plano de inmanencia. Obvia decir que tal distinción apunta hacia Kant, «gran explorador» que, parafraseando ahora a Deleuze, descubre esta montaña y este mar de lo trascendental. Así, pues, el campo trascendental en tanto que define el plano de inmanencia no debe ser confundido como algo trascendente; es decir, el plano sigue encontrando el límite en la experiencia, el plano está acotado a la condición de la experiencia. Trascendente se opone a inmanente en tanto que señala hacia aquel uso de las facultades que excede las condiciones de la experiencia. En cambio, trascendental e inmanente son complementarios, de forma que el primero alude en Kant a los derechos y los deberes correspondientes a la finitud humana o los límites inmanentes a la naturaleza del hombre. Quizá esté aquí el motivo del recurso al término «puro», *«pur»*, para describir el plano de inmanencia en relación al campo trascendental, pues las condiciones de posibilidad que describe el ejercicio trascendental del pensamiento corresponde a una anterioridad que no sólo se denomina en Kant *a priori*, sino que también merece el calificativo de *puro*. El plano de inmanencia se integra así en la necesidad de perseguir el movimiento del pensamiento en la *experiencia* de alcanzar los límites, de lograr, por así decirlo, su más alta potencia. *Nadie sabe lo que puede un cuerpo*, pero siguiendo el paralelismo que caracterizaba la inmanencia en Spinoza, tampoco sabemos todavía lo que puede el pensamiento. Éste es el tema de la imposibilidad del pensamiento en Deleuze o el reconocimiento de que todavía no hemos alcanzado el pensamiento.<sup>456</sup> Así pues, si el plano de inmanencia es asociado en *Qu'est-ce que la philosophie?* con la «velocidad infinita del pensamiento» es precisamente porque se trata de ofrecer una perspectiva desde la cual el pensamiento sea definido únicamente por el “trabajo” trascendental; alcanza así un modo

---

<sup>455</sup> «Le transcendant n'est pas le transcendantal. A défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d'immanence, puisqu'il échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet.» Hoy en *DR*, p.360; trad. cast. p.348

<sup>456</sup> El tema de la incapacidad o de la ausencia de pensamiento sirve a F. Zourabichvili como punto de encuentro entre Deleuze y Hegel. en este sentido, véase el ya citado, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*.

de orientación donde es posible la génesis o la creación en tanto que conmueve las condiciones de la experiencia como condiciones de cada caso, como límites de una experiencia *real*. Es por eso que en el rechazo de toda trascendencia para el plano («ya que escapa de toda trascendencia») aparezca también la reiteración de este distanciamiento para el sujeto y para el objeto («tanto del sujeto como del objeto») que recuerda enormemente a la descripción del movimiento infinito del plano como un movimiento que no puede quedar atrapado entre estos dos polos, sino que requiere ser pensado en tanto que “puro” movimiento donde lo absoluto y lo relativo dejan de remitir a un término o un valor de relación trascendente para convertirse en determinaciones inmanentes. Aquello que es tomado de la experiencia por el empirismo trascendental de las intensidades que pueblan el movimiento, que rompen la distancia entre dos sensaciones, «y no importa cuán próximas se encuentran dos sensaciones, del paso de la una a la otra como devenir, como aumento de potencia».<sup>457</sup> En este sentido la definición de plano de inmanencia es equiparada en Deleuze con «una vida y nada más», especificando que el artículo indeterminado es ante todo un «índice de lo trascendental» y no la introducción, podríamos añadir por aquello de que “lo trascendente no es lo trascendental”, de una forma transitiva que estaría superpuesta como su «unidad superior», como “la vida” entendida como trascendencia, pues sería una «deformación de la inmanencia».<sup>458</sup>

\* \* \*

### La inmanencia del plano: segunda parte

Existe, pues, una unidad inequívoca que vincula definitivamente la inmanencia a la vida. En Deleuze, como muy acertada y exhaustivamente ha mostrado Giorgio Agamben, se encuentra la expresión contundente por la cual la inmanencia *es igual a una vida*.<sup>459</sup> Esta

---

<sup>457</sup> DR, p.359; trad. cast. p.347

<sup>458</sup> DR, p.338; trad. cast. p.346

<sup>459</sup> Giorgio Agamben ha señalado la importancia de esta unidad sintética en el texto “L’immanence absolue” publicado en la ahora ya obra de referencia *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Allí Agamben exponía al hilo del texto “L’immanence une vie...”, último texto publicado por Deleuze, la importancia que tiene cierto giro hacia el vitalismo en la filosofía del pensador francés. Esta expresión traza en “L’immanence absolue” las líneas comunes de las investigaciones biopolíticas en el final de la obra de Deleuze y en el último Foucault. Coincidencia de la que se sirve el filósofo italiano para remarcar la importancia de la “vida” como definición de la inmanencia en ambos filósofos, y por la que se evitaría así toda referencia ulterior a una conciencia subjetiva o impersonal, como ocurriera en la filosofía crítica y en la fenomenología (especialmente de Husserl). Este escorzo de la definición saca, o pone de relieve como en primer plano, la desvinculación de la inmanencia del cuadro de la representación tradicional. Se evita así con ello, siguiendo a Agamben, la equiparación de esta unidad sintética entre la inmanencia y la vida con una *identidad lógica*, a la que puede añadirse el término trascendental como el adjetivo que complementa aquello que ha de combatirse. En este sentido podemos leer en Agamben: “3.Deux point: immanence. Dan les traités de ponctuation, la fonction

afirmación que recuerda las fórmulas de la filosofía especulativa concluye de modo somero el sistema entero del empirismo trascendental. Quizá sea una fatal coincidencia que esta equiparación sin trabas lógicas entre la vida y la inmanencia, que ha de probar a cerrar el sistema, llegue a hacerse explícita en el título que ocupa el renglón último de la bibliografía y, lamentablemente, también de la vida del pensador francés: “L’immanence: une vie...”<sup>460</sup>. Y sin embargo, un insólito cuidado parece haber dirigido la elección por parte de Deleuze de este título postrero. La elección de la puntuación, por ejemplo, con los dos puntos y con los puntos suspensivos, evoca la entrada de un diccionario, de un saber enciclopédico tras el primer signo, que al contrario de lo que cabría esperar nada tiene de definitivo, pues rápidamente los puntos suspensivos intervienen deshaciendo esta impresión y recordando el aspecto provisional, incompleto y dubitativo que ofrece la definición. Pero también, la elección de los términos que confronta la inmanencia y la vida en esta aparentemente frágil e indecisa unidad compone la fórmula reducida de la filosofía empírico trascendental; a saber, *la indefinición de la inmanencia o la imposibilidad de reducirla a un término extrínseco a ella*. Así el atento celo que puede descubrirse en el empleo de los artículos -determinado para lo definido; indeterminado para la definición-, refuerza el carácter indeciso y provisional de la unidad al asignarle a la inmanencia el término «una vida», que vincula la inmanencia con la irrupción de lo singular y con el vértigo de la incertidumbre al concederle un dominio inexpugnable, pues la falta en el sintagma «une vie...» no puede ser suplida, pongamos, por

---

des dux points est en general définie par les croisement de deux paramètres: une valeur de pause (plus forte que celle du point-vigule, moins forte que celle du point) et une valeur sémantique qui marque la relation indissoluble entre deux sens dont chacun, en lui-même, n’est que partiellement achevé. Dans la série qui s’établit du signe = (l’identité de sens) au tiret (la dialectique de l’unité et de la séparation), les deux points assurent donc une fonction intermédiaire. Deleuze aurait pu écrire *L’immanence est une vie* ou bien *L’immanence et une vie* –au sens où *et* se substitue à *est* pour créer un agencement; ou encore *L’immanence, une vie*, selon le principe souligné par Masméjan [se cita al pie el libro de J.H. Masméjan, *Traité de la ponctuation*, Paris 1781] qui veut que les deux points puissent être avantageusement remplacés par une virgule. S’il a au contraire utilisé les deux points, c’est de toute évidence parce qu’il ne visait ni une pure identité, ni une simple connexion logique. (Quand, dans le texte, Deleuze écrit par la suite; «on dira de la pure immanence qu’elle est UNE VIE, et rien d’autre», il suffit de se rappeler les deux points du tigre pour exclure qu’il s’agisse là d’une identité). Entre l’immanence et une vie, les deux points introduisent quelque chose de moins qu’une identité, mais quelque chose de plus qu’un *agencement*, ou plus précisément un *agencement* d’un type particulier, une sorte d’*agencement* absolu qui inclut aussi le «non-rapport» ou le rapport dérivant du non-rapport dont Deleuze parle, dans son essai sur Foucault, à propos de la relation avec le Dehors.” En Agamben, G: “L’immanence absolue”, recogido en el volumen *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, dir. Eric Alliez, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1988, p.168. El texto de Agamben se integró posteriormente en *La potencia del pensiero*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2005; existe edición en castellano: *La potencia del pensamiento*, trad. cast. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Anagrama, Barcelona, 2005.

<sup>460</sup> El texto “L’immanence: une vie...” apareció en *Philosophie* dos meses antes del suicidio de Deleuze el 4 de noviembre de 1995 (*Philosophie*, nº 47, septiembre de 1995, pp. 3-7). Como ha señalado José Luis Pardo este texto encuentra continuidad en el anexo “L’actuel et le virtuel” aparecido en la reedición de 1996 de *Dialogues* publicado por Deleuze junto Claire Parnet en 1977, y que pertenecerían a un proyecto inacabado sobre *Conjuntos y multiplicidades*. Dicho proyecto trataría de profundizar en la noción de virtual, sobre la cual, según explica José Luis Pardo, nuestro autor pensaba haberse explicado insuficientemente. Cf., en la traducción castellana a cargo de José Luis Pardo de *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia 2007; en nota al pie del traductor, p. 347

la concesión de un adjetivo que venga a cubrir la aparente vaguedad del sintagma, pues sería entonces una cadena inabarcable de cualidades. La virtud del artículo indeterminado, aprovechada por Deleuze, es la de introducir lo inesperado, la de incorporar un sintagma autónomo a la sintaxis del sentido, tejiendo así la *indefinición* en el *textum* o incorporando la extrañeza de “entidades no consabidas”: <sup>461</sup> «Un pícaro, un mal tipo despreciado por todos (...)» Esta preocupación en la utilización de los artículos por parte de Deleuze no es baladí como demuestra ya en el texto el recurso expositivo a *Our mutual friend* de Dickens <sup>462</sup> y la posterior alternancia gramatical entre los artículos «une» y «la» para acompañar al nombre «vie», formando así los sintagmas «une vie» y «la vie» como términos o elementos del análisis. Ambos recursos, como veremos, conllevan importantes anotaciones para el complejo punto de unión sobre el que se apoya el sistema de la filosofía empírico trascendental. Pero ya de antemano nos han de hacer sospechar de la elección en el título, “L’immanence: une vie...”, de sendas declinaciones del artículo. No ha de ser por casualidad, pues, que del lado de lo definido aparezca la forma determinada del artículo y que, tras los dos puntos, la forma indeterminada del mismo encabece la definición con el respectivo aire de suspense o indefinición que cobra con aquellos tres puntos suspensivos. Todo parece indicar, pues, una cuidada disposición para indicar que esa flexión no es del todo casual y que la declinación o caída de lo determinado en lo incierto e indeterminado no tiene referencia alguna que lo delimite o lo califique, como si la ausencia de un calificativo para «une vie» mostrase la ausencia absoluta de paradigma con el que guiarse. De forma que aquella igualdad entre la inmanencia y la vida la hemos de colocar entre los signos de interrogación, al igual que hacía Deleuze en aquel texto urgente: «¿Qué es la inmanencia? Una vida...» <sup>463</sup>

\* \* \*

<sup>461</sup> Según al entrada correspondiente de la RAE (según al edición digital, [www.rae.es](http://www.rae.es)) a artículo indefinido o indeterminado: «1. m. *Gram.* artículo que se antepone al nombre para indicar que este se refiere a *entidades no consabidas* por los interlocutores. En singular, *un, una*, y en plural, *unos, unas*.» (Subrayado nuestro)

<sup>462</sup> Deleuze cita el texto en francés de Dickens (*L’amie comun*, Paris, Pléiade) en concreto el capítulo 3, donde el ahogamiento fallido de Riderhood sirve a Dickens, como muy fielmente ha señalado Giorgio Agamben en “*L’immanence absolue*”, para distinguir «entre el individuo Riderhood y la «chispa de la vida»» (*op. cit.*, trad. cast. pp. 402 y 403.), distinción, esto como en aparte, que da miedo pensar traducida en fórmulas del lenguaje publicitario. Ahora, si bien los análisis de Agamben son completamente válidos, Deleuze no utiliza explícitamente en “*L’immanence: une vie...*” dicha distinción, sino que subraya precisamente el tránsito entre lo determinado y lo indeterminado, el paso de lo individual a lo impersonal, que, en efecto, es veloz y eléctrico como una chispa, como «*the spark of life*» que permite a Dickens hacer *partícipes* a los asistentes a la agonía de Riderhood de esa chispa, pedazo o estallido de vida, «*probably because it is life, and they living and must die*», escribe Dickens.

<sup>463</sup> *DF*, p.361; trad. cast. p.349

Los términos de la pregunta *¿qué es la inmanencia?* se remontan a *Spinoza et le problème de l'expression*, y de manera particular, podemos ubicar la exégesis de la noción de inmanencia primero en su oposición con la noción de analogía con motivo del capítulo III, “Atributs et nombres divins”, y posteriormente en su especificación respecto a la emanación como muestra Deleuze en el capítulo XI, “L'immanence et les elements historiques de l'expression”. La forma de la pregunta y el desarrollo de un principio de inmanencia quedan allí expuesto a través de la diferencia entre los dominios de la imaginación y del conocimiento, como clave de bóveda de la crítica respecto a la *analogía entis*, y la definición de la *causa sui* respecto a la trascendencia evocada por la causa emanativa, como ruptura con la “larga historia” de la participación platónica, que sitúan la inmanencia en el ámbito de una ontología de la univocidad gracias fundamentalmente a la categoría de expresión. Así pues, la analogía queda revocada cuando Spinoza rechaza una posible regla de subsunción entre género y especie para la relación entre substancia, atributos y modos, pues *expresan* formalmente el mismo «Ser unívoco» que «está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un sólo y mismo sentido de la substancia que es en sí, y de los modos que son en otra cosa.»<sup>464</sup> Por su parte, la emanación facilita los antecedentes de la *filosofía de la inmanencia* en la diferencia que establece respecto al principio de participación. Encontramos aquí los antecedentes neoplatónicos del tema de la inversión. Para Deleuze la inmanencia queda perfilada a partir de la conversión del proceso que remitía las copias a la búsqueda de un Modelo que obligaba a evaluar la participación de cada una de las cosas del “mundo sensible” respecto a la distancia o diferencia ontológica marcada, topológicamente, por su separación con el “mundo de las Ideas”. De modo que aquel fracaso reiterado del que hablamos en los capítulos anteriores venía determinado porque la participación se dirigía desde las cosas hacia las Ideas, desde las copias hacia el Modelo a *imitar*. Sin embargo, la emanación ofrece la perspectiva contraria del principio de participación: «Plotino reprocha a Platón haber visto la participación desde el lado pequeño.»<sup>465</sup> Se trata ahora de considerar la participación del lado de la Idea, «partir de lo más elevado, subordinar la imitación a una génesis o producción, sustituir la idea de un *don* a la de una violencia.»<sup>466</sup> De modo que el movimiento de la participación cambia de sentido, orientado ahora desde “el partícipe” desde donde se dirige hacia “el participante” la participación deja de ser imitativa, abandona la esfera de la

---

<sup>464</sup> *SPE*, p.51; trad. cast. p.61

<sup>465</sup> *SPE*, p.156; trad. cast. p.165

<sup>466</sup> *Ibid.*

*mimesis* para entrar en el «mínimo de trascendencia»<sup>467</sup> de las *hipóstasis* donde la participación depende en última instancia de «un principio él mismo imparticipable, pero que da a participar».<sup>468</sup> Sin embargo, la causa inmanente en Spinoza, destaca en su exposición Deleuze, se diferencia principalmente de la causa emanativa en el modo en que ejecuta esta *producción*; a saber, el efecto resultante de la causa inmanente «es «inmanado» de la causa», «está en ella» y «permanece en ella», pero, y he aquí la diferencia sustancial, «como en otra cosa». Digamos, con una imagen extraída del propio texto de la historia de la filosofía, que el efecto no es arrastrado por esa especie de río de la emanación alejándolo del ser. No hay degradación o pérdida de densidad ontológica entre el efecto y la causa en la filosofía de la inmanencia, sólo igualdad, simplemente *un paralelismo en el ser*. La inmanencia supone una especie de retorno del efecto a la causa, de ahí que la *causa sui* sea también definida como *próxima*, pues todo fluye y vuelve a la causa, de manera que la producción produce siempre sobre sí misma como un movimiento inagotable. Y en el extremo del universo inmanente, el efecto se diferencia sólo formalmente de la causa al existir una absoluta univocidad en el ser que equipara las dos puntas de la relación. En este sentido la inmanencia implica una pura otología,<sup>469</sup> pues conlleva una igualdad absoluta del ser donde sólo se inscriben diferencias formales o modales, de manera que entre la substancia, los atributos y los modos sólo hay una relación de expresión formada por un doble movimiento de complicación e implicación. De ahí que esta filosofía sea tildada por Deleuze como «el vértigo filosófico».<sup>470</sup> En ella no hay jerarquía posible al existir una inmediatez o proximidad entre la causa y el efecto que garantiza la igualdad, pues en el fondo es una y misma *la natura naturans y la natura naturata*.

\* \* \*

Así pues, si la pregunta «¿Qué es la inmanencia?» apunta hacia la univocidad y la ausencia de una “organización” de la ontología, la respuesta, que es a su vez índice de lo trascendental, «Una vida...», ha de enmarcarse necesariamente en este extraño vértigo de la filosofía donde las diferencias en la Naturaleza únicamente «se distinguen por el

---

<sup>467</sup> «C'est que les thèmes de la création ou de l'émanation ne peuvent pas se passer d'un minimum de transcendance, qui empêche l'«expressionnisme» d'aller jusqu'au bout de l'immanence qu'il implique» *SPE*, p.164; trad. cast. p.175

<sup>468</sup> *SPE*, p.156; trad. cast. p.166

<sup>469</sup> *Cf.*, *SPE*, p.158; trad. cast. p. 168

<sup>470</sup> *SPE*, p.164; trad. cast. p.175

movimiento, el reposo, la lentitud y la velocidad.»<sup>471</sup> O acaso, ¿no valen nada los “recuerdos de un spinozista”?

En efecto, mucho antes del texto que nos ocupa principalmente en este capítulo, *Mille Plateaux* ya vinculaba el plano de inmanencia al «plan de vida» como expresión última de una ontología univocista. La imposibilidad de establecer jerarquías dejaba entrever allí, en la décima meseta “1730 — Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...”, el sentido constituyente de esta propuesta, pues «los elementos» sin forma y sin función, con que Deleuze y Guattari sellaban, por así decirlo, la distancia entre *esentia* y *existentia* que atravesaba la filosofía de Spinoza, eran remitidos a «un infinito actual» calificado como «plan de consistencia o de composición.»<sup>472</sup> Dicha equiparación permitía, además de desarticular cualquier jerarquía ontológica, dibujar una génesis o una producción<sup>473</sup> que evitaba sustentar sus trazos en puntos preconcebidos; lo cual daba ocasión a su vez para contraponer esta perspectiva de la experiencia en extensión infinita con la verticalidad de «un Plan trascendente que sólo podría dirigir su organización bajo relaciones analógicas y tipos de desarrollo divergentes.»<sup>474</sup> Si el *plano* de inmanencia puede remitir al *plan* de consistencia, y viceversa, el *plan* de inmanencia al *plano* de consistencia, es porque Spinoza permite descubrir los movimientos y los dinamismos que atraviesan la experiencia en cuanto formas de *iure*, en tanto que permite a Deleuze desvelar «el movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad» como expresiones de las condiciones trascendentales de toda experiencia real. En Spinoza la experiencia remite a la propia experiencia como su propia producción, como la potencia infinita de sí misma que no requiere de alianza alguna: «Este plan de inmanencia o de consistencia no es un plan en el sentido de designio en el espíritu, proyecto o programa, se trata de un plano en el sentido geométrico, sección, intersección, diagrama.»<sup>475</sup> La construcción a la que remite el plan de consistencia no es afín a la idea de progreso, de avance o de *superación*, incluso esta geometría inmanentista es calificada como «plan fijo», pues el movimiento al que remite en la experiencia, por así decirlo, no apunta hacia ningún fin o ninguna meta, los cuales son siempre trascendentes al propio proceso “experimentado”. Y sin embargo, este «plan fijo» que sirve para describir la inmanencia frente a la trascendencia está atravesado por la paradoja del movimiento, todo el plano es un baile infinito «en el que las cosas sólo se distinguen por la velocidad y al lentitud.»<sup>476</sup> De

---

<sup>471</sup> MP, p.310; trad. cast. p.258

<sup>472</sup> *Ibid.*

<sup>473</sup> «Le plan est un plan d'organisation caché, structure ou genèse.» MP, p.311; trad. cast. p.259

<sup>474</sup> MP, p.312; trad. cast. p. 259

<sup>475</sup> SPP, p.172; trad. cast. p.149

<sup>476</sup> MP, p.312; trad. cast. p.259



forma que el *plano* de la experiencia puede ser interpretado como un *plan* donde estas diferencias cinéticas pueden ir articulándose, pueden ir integrándose para formar una “composición”. El ejemplo musical aparece reiteradamente en este punto donde el plan de consistencia y el plano de inmanencia se tocan como sinónimos, pues ambos dependen “rítmicamente” del desfase entre las notas que van sucediéndose: «*longitud*» Pero también este «plan fijo» está atravesado por fuerzas y gravitaciones que lo definen, no sólo por movimientos cinéticos, sino también por cambios de potencia que describen tantos otros dinamismos absolutos. Deleuze habla entonces de *latitudes* como complemento a una descripción que recurre a la horizontalidad para expresar la “extensión”; y si bien pueden definirse de manera relativa como transiciones o cambios de potencia, el valor que tienen no remite a una comparación entre términos estables o predefinidos. Es, al contrario, el mismo desfase o la diferencia entre umbrales lo que permite a la potencia, al cambio o a la transformación ser revalorizada en cuanto diferencia de intensidad; es decir, en tanto que tensión, umbral o distancia por recorrer. Y quizá no sea casualidad que las descripciones que realiza Deleuze de estas líneas trascendentales que recorren “intensamente” el plano de inmanencia sean consideradas como «participación *contra natura*», pues el ser *se dice* «en un sólo y mismo sentido en una lengua que ya no es la de las palabras, en una materia que ya no es la de las formas, en una afectabilidad que ya no es la de los sujetos.»<sup>477</sup> Líneas de intensidad que junto con los movimientos extensos dibujan la forma inmediata de la experiencia en lo que tiene de derecho, en lo que tiene de *composición en cada uno de los «casos»*.

Desde esta perspectiva, entonces, ¿cuál es el valor de hacer coincidir el «plan fijo» con el «plan de vida»? ¿qué matiz introduce la noción de «una vida» en la filosofía de la inmanencia?, ¿qué adelanta la respuesta sobre la pregunta? La vida ha de ser pensada, decíamos, dentro de la corriente univocista que cubre ahora la ontología y donde desaparecen arrastradas por las aguas («...and admit that the waters/around you have grown...») cualquier posible atisbo de jerarquía. También hemos de entender esto para la vida. De ahí que en la definición del plano de inmanencia como «plan fijo», o con el aparentemente circunstancial término de «plan de vida» pueda ser sintetizada en un momento determinado en *Mille Plateaux* como «plan fijo de la vida». Integrada como va esta fórmula en una de las exposiciones del ejemplo fisiológico del paso entre el cefalópodo y el vertebrado, es incorporada para definir, como podremos leer a continuación, el *puro* plan de inmanencia:

---

<sup>477</sup> MP, p.315; trad. cast. p.262

«En cualquier caso, puro plan de inmanencia, de univocidad, de composición, en el que todo está dado, en el que danzan elementos y materiales no formados que sólo se distinguen por la velocidad, y que entran en tal o tal agenciamiento individuado según sus conexiones, sus relaciones de movimientos. Plan fijo de vida, en el que todo se mueve, se retrasa o se precipita. Un solo Animal abstracto para todos los agenciamientos que lo efectúan. Un solo y mismo plano de consistencia o de composición para el cefalópodo y el vertebrado, puesto que al vertebrado le bastaría con plegarse muy rápidamente en dos para soldar los elementos de las mitades de su espalda, acercar su pelvis a su nuca, y reunir sus miembros en una de las extremidades del cuerpo, deviniendo así Pulpo o Sepia, como “un saltimbanqui que dobla su espalda y su cabeza hacia atrás para caminar con su cabeza y sus manos.” *Plicatura*.»<sup>478</sup>

En efecto, el «*agencement*»<sup>479</sup> es la unidad mínima teórica y práctica<sup>480</sup> definida como doble articulación entre las consolidaciones concretas de aquellos elementos informes (moleculares y molares en los estratos) y el plano de consistencia (también, cuerpo sin órganos) siempre irreducible a los mismos, pero que deriva o que destellea, precisamente, entre ellos. Manteniendo la idea de dos ejes, podemos decir que la mezcla corporal donde se entrelazan las acciones y pasiones de los cuerpos actuando y reaccionando entre sí, constituye el *agenciamiento maquínico* en su lado horizontal. Hay una idea de extensión presupuesta en esta horizontalidad que no es la del espacio homogéneo, sino la de un *spatium* intensivo completamente ecléctico. Pero también, y como vimos anteriormente, esta lectura horizontal se complementa con las modificaciones incorporales que sufren los cuerpos como aquello que les atraviesa como aquello que es más ajeno siendo lo más propio, en este caso se trata de los *agenciamientos colectivos de enunciación*. El lado vertical del agenciamiento se compone de *niveles territoriales*, recortes extraídos de las velocidades e

---

<sup>478</sup> «En tout cas, pur plan d'immanence, d'univocité, de composition, où tout est donné, où dansent des éléments et matériaux non formés qui ne se distinguent que par la vitesse, et qui entrent dans tel ou tel agencement individué d'après leurs connexions, leurs rapports de mouvements. Un seul Animal abstrait pour tous les agencements qui l'effectuent. Un seul et même plan de consistance ou de composition pour le céphalopode et le vertébré. puisqu'il suffirait au vertébré de se ployer assez vite en deux pour souder les éléments des moitiés de son dos, rapprocher son bassin de sa nuque, et rassembler ses membres à l'une des extrémités du corps, devenant ainsi Poulpe ou Seiche, tel «un bateleur qui renverse ses épaules et sa tête en arrière pour marcher sur sa tête est ses mains.» *MP*, p.312; trad. cast. p. 259

<sup>479</sup> «Ce concept peut sembler à première vue d'un usage large et indéterminé: il renvoie selon le cas à des institutions très fortement territorialisées (agencement judiciaire, conjugal, familial, etc.), à des formations intimes déterritorialisantes (devenir-animal, etc.), enfin au champ d'expérience où s'élaborent ces formations (le plan d'immanence comme « agencement machinique des images-mouvements », *IM*, 87-88).» F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, p.6

<sup>480</sup> Cf., José Luis Pardo, *Violentar el pensamiento*

intensidades que componen la *longitud* y la *latitud* de los cuerpos (medios y ritmos) que, por así decirlo, se nivelan o se estabilizan en singularidades individuales (asubjetivas y preindividuales). Esta verticalidad tiene su correlato en la *desterritorialización* que desemboca en nuevas composiciones relativas o absolutas (re-territorialización o tierra).<sup>481</sup> Es en este sentido que el agenciamiento es mínimo común denominador de toda composición, es siempre el mismo siendo diferente según va en cada caso resultando de las velocidades que suma, teje y articula. De ahí que siendo siempre *igual*, siempre el mismo proceso acorde con la univocidad que caracteriza la inmanencia («puro plan de inmanencia, de univocidad, de composición en el que todo está dado, en el que danzan elementos y materiales no formados») permita, en tanto que «agenciamiento individuado», establecer las diferencias entre cada bloque de velocidad y de aceleración como la capacidad infinita de síntesis del punto donde se singulariza la longitud y la latitud («según sus conexiones, sus relaciones de movimientos»). De modo que el agenciamiento conlleva el ejercicio de una *evaluación inmanente* donde lo seleccionado no se distingue de la propia selección, donde las multiplicidades conservan sus diferencias, pues el plano mismo de inmanencia actúa, por decirlo así, diferenciándose sobre sí mismo. En definitiva, se trata de un único y mismo plano: «Un solo Animal abstracto para todos los agenciamiento que lo efectúan. Un solo y mismo plana de consistencia o de composición para el cefalópodo y el vertebrado». Donde es esta univocidad la que vuelve indiscernible el plano de inmanencia de la vida, «el plan fijo» plagado de cortes y selecciones inmanentes de la propia vida, del «plan fijo de vida». No esta o aquella vida orgánica en concreto, sino «un solo Animal abstracto», la vida propiamente inasignable.

La vida a la que se equipara la inmanencia en “L'immanence: une vie...” no remite a trascendencia alguna, pero tampoco a una forma de vida en concreto, pues no puede establecer jerarquías al modo clásico como ocurría entre vida vegetativa o vida contemplativa; señala hacia la vida «no orgánica» o al «Animal abstracto». La vida como índice trascendental apunta así hacia *cualquier* vida, no necesariamente a la del hombre que puede ahora realmente «devenir animal», ya que hay una *igualdad* asentada en el ser donde nada puede presuponerse como superior. En este sentido la noción de vida define la inmanencia, responde a la pregunta *qué es...* aplicada ahora sobre la inmanencia: «De la pura

---

<sup>481</sup> «D'après un premier axe, horizontal, un agencement comporte deux segments, l'un de contenu, l'autre d'expression. D'une part il est *agencement machinique* de corps, d'actions et de passions, mélange de corps réagissant les uns sur les autres; d'autre part, *agencement collectif d'énonciation*, d'actes et d'énoncés, transformations incorporelles s'attribuant aux corps. Mais d'après un axe vertical orienté, l'agencement a d'une part des *côtés territoriaux* ou reterritorisés, qui le stabilisent, d'autre part des *oïntes de déterritorialisation* qui l'emportent.» *Kplm*, p. 112; Cf., Zouravichbili, *Le vocabulaire de Deleuze*, pp.6 y 7.

inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más.»<sup>482</sup> De modo que el vitalismo colma la filosofía de la inmanencia, no sólo por la equiparación de los términos sea completa, sino también porque la respuesta, por decirlo así, añade algo a la pregunta como la definición trata de dar algo más que lo definido. Así, *una vida* incorpora a la noción de plano de inmanencia, también de campo trascendental, el aspecto dinámico de la indeterminación a la que se refiere, pues en el límite del concepto de vida todo está conectado con todo, todo es completamente unívoco por sus relaciones, hasta el extremo donde ya no podemos diferenciar lo artificial de lo natural, pero también en esta especie de indeterminación tiene lugar como el golpe de la intuición creadora, del acto o de la acción por antonomasia que reconoce en la vida la pura espontaneidad. Por eso *una vida* no tiene un valor sustantivo de forma que pueda atribuirse la inmanencia como una cualidad a la vida, es, más bien, al contrario, la vida adjetiva, por decirlo así, la inmanencia como tal como aquello que es en sí sin referirse a ninguna otra cosa: «No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa que es ella misma un vida.»<sup>483</sup> Insistamos una vez más, *una vida* es la respuesta precisamente porque apunta con su indeterminación hacia esta equiparación de todas y cada una de las formas de vida, porque apunta a aquello que se expresa como una y la misma cosa en cada acto de vida. De hecho, para Deleuze y Guattari, la vida no es únicamente un atributo excepcional de la vida orgánica, de los organismos. Es, justamente, lo contrario, lo inorgánico de todo organismo, el caos previo a toda organización o todo plegamiento, «plan fijo», «plan de consistencia» que se opone a la organización de trascendencia.

De ahí los ejemplos a los que recurre Deleuze en aquel último texto de su biografía para especificar que *una vida* no es algo particular, sino aquello que atraviesa todas y cada una de las vidas robándoles su individualismo. Dos ejemplos sitúan el término «*vie*» en el margen de lo *biológico*. Como primera tentativa para ilustrar la noción de vida, Deleuze recurre al momento de la muerte con la alusión al personaje de Mr. Riderhood, de *Nuestro común amigo* de Dickens, y en el punto próximo al nacimiento se encuentra el segundo intento cuando Deleuze apela a la «apenas individualidad» de los bebés. En el primer caso encontramos la calificación de impersonal como constante en el tema de la muerte para definir el término vida, pero en esta ocasión el ejemplo de Dickens y que nombra como “chispa de la vida” el momento en que, *in extremis*, el agónico Mr. Riderhood está a punto de ser arrebatado a la muerte, añade una nota imprescindible a la idea de la muerte como impersonal al asignarle esa especie de estado de excepción en el que se suspenden todas las

---

<sup>482</sup> DF, p.31; trad.cast. p.348

<sup>483</sup> *Ibid.*

villanías de Mr. Riderhood, como si los deberes y las obligaciones de la vida empírica fueran completamente suspendidos en favor de algo que los sobrepasa. Quizá sea esta misma sombra de trascendencia que deja entreverse en el relato cuando, como explica Deleuze, la dulzura invade a los personajes que contemplan la escena como maravillados por ese paso entre la vida y la muerte, lo que obliga a un segundo ejemplo algo más informal, más inmediato al no provenir de la literatura sino de la “experiencia”, por así decirlo, cotidiana. En el ejemplo de los bebés («los bebés son todos parecidos y no tienen apenas individualidad») aparece la distinción entre «acontecimientos» y «accidentes» como términos coexistentes, pero en ningún caso reductibles. Los acontecimientos o singularidades remiten a *una* vida, mientras que los avatares contingentes señalan a *la* vida. Es el salto una vez más de la efectuación lo que encontramos aquí, ¿de qué modo puede pasarse de lo indeterminado a lo determinado? Mas la inmanencia como pura inmanencia se define como virtual, como aquello que no puede ser contabilizado al completo ni de una sola vez atendiendo a sus efectuaciones, pues está siempre como en acto y no aguarda a un salto como podría ser de lo posible a lo real, para acontecer, desconoce la potencia. En este sentido el ejemplo propuesto por Deleuze para ilustrar el término vida recurriendo al increíble parecido entre los bebés sirve para distanciar «*une vie*» de estas individualidades particulares: «Incluso parece que una vida singular puede prescindir de toda individualidad o de cualquier otra concomitancia que la individualice.»<sup>484</sup>

*Una vida*, pues, alude a la imposibilidad de comprender el plano de inmanencia tanto bajo la sombra de la trascendencia como desde la reducción de los casos empíricos. La indeterminación del artículo para la vida aleja de la noción de inmanencia la idea de cierta imperfección o de estar ante algo incompleto, pues el artículo es en este caso, recordémoslo, índice de lo trascendental; esto es, de aquello que juega el rol de derecho o de condición del marco de experiencia, ahora enunciada como «campo», «plano» o «plan fijo». Las indeterminaciones, aclara Deleuze, que pudieran atribuirse a la vida como impersonal «pierden toda su indeterminación en la medida en que ocupan un plano de inmanencia o, lo que viene a ser lo mismo, en la medida en que constituyen los elementos de un campo trascendental.»<sup>485</sup> Dicha indeterminación puede conducir a un equívoco si se la considera desde el lado empírico, como una falta de concreción en las notas, por ejemplo, de una definición particular, pero también existe el riesgo, como decíamos, de considerar la determinación del plano de inmanencia como una trascendencia que englobaría, “contendría” la inmanencia como la circunferencia al círculo, cuando es más

---

<sup>484</sup> DF, p.360; trad. cast. p.349

<sup>485</sup> DF, p.362; trad. cast. p.350

bien que el desplazamiento del semicírculo crea la circunferencia o que el giro de un segmento, como enseñara Spinoza, produce la circunferencia y con ella el vértigo de la inmanencia. Y sin embargo, este riesgo de trascendencia no desaparece: «La trascendencia es siempre producto de la inmanencia.»<sup>486</sup>

\* \* \*

Ahora, ¿no era este también el riesgo que atravesaba el plano de inmanencia en *Qu'est-ce que la philosophie?* En esta última obra del tándem Deleuze-Guattari la inmanencia era definida con la imagen de «un tamiz tendido sobre el caos», como si el «plano» fuera capaz no de ordenar el caos, sino de llevar a cabo la selección más fina posible, casi hasta el punto podríamos pensar de no discernirse “materialmente” del propio caos: *caosmos*. Dicho caos podía ser expresado como el “trabajo” del pensamiento sin imagen, esto es, sin atender a patrones o formas tomadas de la *doxa*. Un ejercicio libre del pensamiento comparable al de un movimiento infinito sin Sujeto y Objeto, donde estos eran sólo figuras de la trascendencia.

El capítulo III de esta obra, titulado precisamente “Le plan d'immanence”, expone la manera en que puede constituirse un “plan” sobre la inmanencia, pero también, como si se tratara de ofrecer una definición negativa del concepto de inmanencia, ofrece la forma en la que puede llegarse a erigir la trascendencia en el mismo movimiento de la filosofía inmanente. Es al tratar de derivar, como veíamos unas líneas más atrás, la inmanencia de otra cosa diferente de ella misma, cuando se produce el efecto de trascendencia, cuando se restablece la equivocidad como relación ontológica donde todo apunta hacia aquello que está *más allá*. Desaparece así la *proximidad* productiva de la causa, pero también se derrumba la igualdad para dejar paso otra vez a las jerarquías. ¿Qué otra cosa quiere decir la figura trascendente que se levanta *sobre* lo sensible? Hay, pues, un ejercicio transitivo del pensamiento que conduce a la trascendencia, es cuando el pensamiento se orienta fuera de sí mismo para copiar una actividad proveniente de la *doxa* (reflexión, comunicación, etc.). Pero hay también otro ejercicio completamente intransitivo que conduce al pensamiento al movimiento infinito del pensar, al vértigo del plano de inmanencia como su único movimiento. El pensamiento es conducido a su afuera, ha abandonado entonces todas las predisposiciones que delimitaban su actividad como un ejercicio creativo y se encuentra en un terreno sin referencia, sin estereotipo alguno o *sin imagen*. De modo que la creación

---

<sup>486</sup> *Ibid.*

recorre en cada instante el plano de inmanencia, pero aquello que es producido, como ocurría con la unidad entre la causa inmanente y el efecto, no puede ser tomado como la meta o el objeto de esa creación, sino como la autoposición o la reproducción constante del propio plano de inmanencia. Cada vida encarna *una vida*. Mas, si la inmanencia no es transitiva, si no remite a Algo como aquello que la complementa, si tampoco soporta el «dativo» y por ende no se le puede atribuir Algo como una propiedad, ¿cómo no llegar a convertir sus creaciones o producciones en meras figuras trascendentes?, ¿cómo no tomar cada producción de la causa inmanente por la finalidad trascendente cuando la propia trascendencia en medio del plano de inmanencia?, ¿cómo no confundir, pues, la creación de concepto con la inmanencia misma como si un concepto fuera capaz de colmar todo el plano y elevarse a una esfera trascendente?, ¿cómo no considerar la construcción de conceptos como un uso trascendente de nuestro pensamiento?

Intentaremos a continuación responder, quizá meramente desarrollar, estas preguntas en el marco de la definición de la filosofía como *arte de inventar, de crear, de construir conceptos*. Pero no sabemos si esta estrategia será suficiente para responder a otro tipo de cuestiones: ¿es la creación el modo de evaluación inmanente que impide toda sombra de trascendencia en la inmanencia?, ¿es el arte del concepto aquella selección que se opone a la ardid platónico de introducir la trascendencia en la inmanencia?, ¿basta con remplazar la visión moral del pensamiento por un pensamiento sin imagen?

\* \* \*





## CAPÍTULO V

### *De la filosofía como arte*

#### **Primera parte: el arte de *hacer* filosofía**

Las diferentes expresiones del método en filosofía y para la filosofía que hiciera Gilles Deleuze, suelen ir acompañadas de una anotación concerniente a la noción de *estilo*. En ese buen número de oportunidades a las que acompañaban igualmente infinidad de contextos, así como diversos y muy variados interlocutores, Deleuze explicitaba su manera de hacer filosofía, también su modo de habérselas con la historia de la filosofía, o de manera más precisa, el método empleado para dar con una nueva forma de “hacer” filosofía, pero siempre tomando la enorme cautela de no considerar superficialmente el asunto del estilo como una cuestión de «renovación formal».<sup>487</sup> En todas y cada una de aquellas anotaciones, cierto que en mayor o menor medida dependiendo del lugar que ocupaban en la exposición, reaparece la idea de que el método o la estrategia seguida está vinculada a una cuestión de estilo *en* filosofía, pero, como acabamos de decir, Deleuze advierte inmediatamente del error de considerar dicha cuestión como una moda o una técnica ligada a la escritura.

Estas distintas expresiones “metodológicas” pueden encontrarse de manera dispersa en la obra de Deleuze bajo los rótulos de los grandes títulos, en los breves artículos de prensa o en alguna de las escasas entrevistas concedidas, pero todas comparten la posibilidad de ser divididas en dos grandes grupos: por un lado, aquellas que atañen a la relación de la filosofía con la disciplina de la historia de la filosofía; y, por otro, aquellas en las que una vez liberada de su propio relato, la filosofía deja ver el funcionamiento, la

---

<sup>487</sup> Cf., “Sur Nietzsche et l’image de la pensée”, donde Deleuze explicita ya en 1967 el nexo necesario entre un nuevo estilo para la filosofía y la tarea que define la misma como «creación de conceptos». También sobre la cuestión del método y el estilo en filosofía encontramos alusiones en otros tantos textos circunstanciales como: “Il a été mon maître”, aparecido en 1964 y donde se atribuye a Sartre la apertura hacia «nuevo estilo para la filosofía»; o en “Philosophie de la Série Noire”, texto que aproxima el ritmo de la novela policiaca a la filosofía, y que en 1966 insinúa las referencias al arte de la novela y la ruptura con el “viejo estilo” propuestas en los prólogos a *Logique du sens* y *Différence et répétition*. Los tres artículos están hoy recogidos en *Lîle déserte. Textes et étreliens 1953-1974* (las citas corresponden respectivamente a páginas 194, 112 y 114; y en la trad. cast. páginas: 183, 108 y 109). Sin embargo, donde pasarán a formar parte del entramado filosófico el estilo o «la renovación formal» de la mano de la noción estética de *gusto* será, como recogeremos en nuestra conclusión, al quedar incardinada, *Qu’est-ce que la philosophie?*, en el problema de la “actualidad” de la tarea de creación de conceptos.

construcción de su propia manera de hacer, de su método,<sup>488</sup> y con ello gana la independencia que le permite interactuar<sup>489</sup> con otras disciplinas que ya no son las impuestas por el rigor de la historia, el límite de la religión y la forma de la opinión. En estas aclaraciones, y a pesar de las diferencias de enfoque entre describir el espacio de la propia filosofía dentro de la disciplina de su historia o liberar un espacio dentro de la *historia* para la filosofía, la característica común de las expresiones acerca del método es la de proponer algo diferente, la de parir algo “monstruoso”,<sup>490</sup> la de atender a algo *nuevo* cuyo

---

<sup>488</sup> Como es ya sabido el propio Deleuze subdividió en grandes bloques temáticos el conjunto de su obras: «En 1989, Deleuze reunió y clasificó el conjunto de sus trabajos, incluidos los libros, de acuerdo con una serie de temas generales: I. De Hume a Bergson / II. Estudios clásicos / III. Estudios nietzscheanos / IV. Crítica y clínica / V. Estética / VI. Estudios cinematográficos / VII. Estudios contemporáneos / VIII. Lógica del sentido / IX. El Anti-Edipo / X. Diferencia y repetición / XI. Mil mesetas». David Lapoujade: “Presentation”, *ID*, p.7; trad. cast. p.11

<sup>489</sup> Acerca de la relación, ahora tan de moda, transversal entre las disciplinas, Deleuze basa la vecindad de las mismas siempre en el contexto de la creación. Así, porejemplo, en *Pourparlers* podemos leer: «Ce qui est essentiel, c’est les intercesseurs. La création, c’est les intercesseurs. Sans eux il n’y a pas d’œuvre. Ça peut être des gens –pour un philosophe, des artistes ou de savants, pour un savant, des philosophes ou des artistes– mais aussi des choses, des plantes, des animaux même, comme dans Castaneda. Fictifs ou réels, animés ou inanimés, il faut fabriquer ses intercesseurs. C’est un série. Si on ne forme pas une série, même complètement imaginaire, on est perdu. J’ai besoin de mes intercesseurs pour m’exprimer, et eux ne s’exprimeraient jamais sans moi: on travaille toujours à plusieurs, même quand c’est invisible: Félix Guattari et moi, nous sommes intercesseurs l’un de l’autre.» *P*, p.171; trad. cast. p.201 Pero también encontramos una referncia concreta a la experiencia que supuso Vincennes en este sentido de cruce interdisciplinar: «A Vincennes, la situation est différente. Un professeur, par exemple de philosophie, parle devant un public qui comporte à des degrés divers des mathématiciens, des musiciens, de formation classique ou de pop’music, des psychologues, des historiens, etc. Or, au lieu de «mettre entre parenthèses» ces autres disciplines pour mieux accéder à celle qu’on prétend leur enseigner, les auditeurs, au contraire, attendent de la philosophie les concernera, nom pas en fonction d’un degré qu’ils posséderaient dans ce type de savoir, même si c’est un degré zéro d’initiation, mais en fonction directe de leur souci, c’est-à-dire des autres matières ou matériaux dont ils ont déjà une certaine possession. C’est donc pour eux-mêmes que les auditeurs viennent chercher quelque chose dans un enseignement. L’enseignement de la philosophie, ainsi, s’oriente directement sur la question de savoir en quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens, ou à des musiciens, etc. –même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques.» En “En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens ou même à des musiciens –même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques”, hoy en *DF*, pp.152 y 153; trad. cast. p.157

<sup>490</sup> Según el recorrido autobiográfico plasmado en “Lettre à un critique sévère”: «Moi, j’ai «fait» longtemps de l’histoire de la philosophie, lu des livres sur tel ou tel auteur. Mais je me donnais des compensations de plusieurs façons: d’abord en aimant des auteurs qui s’opposaient à la tradition rationaliste de cette histoire (et entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l’intériorité, l’extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir..., etc.). Ce que je détestais avant tout, c’était le hégélianisme et la dialectique. Mon livre sur Kant, c’est différent, je l’aime bien, je l’ai fait comme un livre sur un ennemi dont j’essaie de montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages – tribunal de la Raison, usage mesuré des facultés, soumission d’autant plus hypocrite qu’on nous confère le titre de législateurs. Mais, surtout, ma manière de m’en tirer à cette époque, c’était, je crois bien, de concevoir l’histoire de la philosophie comme une sorte d’enculage ou, ce qui revient au même, d’immaculée conception. Je m’imaginais arriver dans le dos d’un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c’est très important, parce qu’il fallait que l’auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l’enfant soit monstrueux, c’était nécessaire aussi, parce qu’il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m’ont fait bien plaisir. Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre. Et aujourd’hui il y a des gens qui se marrent en me reprochant d’avoir écrit même sur Bergson. C’est qu’ils ne savent pas assez d’histoire. Il ne savent pas ce que Bergson, au début, a pu concentrer de haine dans l’Université française, et comment il a servi de ralliement à toutes sortes de fous et de marginaux, mondains ou pas mondains. Et malgré lui ou pas, peu importe.

acceso sólo se logra, como se explicita o descubre al final del camino, por medio de *la creación de conceptos*. Y si bien es cierto que estas estrategias metodológicas se refieren al modo en que Deleuze concibe el método para su propio trabajo, para su propio empeño filosófico, también lo es la afirmación de que para el filósofo francés los grandes nombres de la filosofía no serían tal, ni tendrían vigencia en el presente, si no hubieran a su modo vislumbrado una idea o fabricado un puñado de conceptos.<sup>491</sup> Convicción que hace común a la entera filosofía el modo específico bajo el cual Deleuze comprendía el ejercicio filosófico, y por ende, su propia escritura. Comoquiera que los diversos nombres que el filósofo francés da al modo propio de “hacer” filosofía son extensibles a la filosofía misma, es necesario borrar el prejuicio hermenéutico que vincula el método al pensamiento de Deleuze como si de una propiedad intransferible de las obras se tratará, donde una vez cerrada la última página, aquella nota determinante no pudiera ir más allá o contaminar

---

C'est Nietzsche que j'ai lu tard et qui m'a sorti de tout ça. Car c'est impossible de lui faire subir à lui un pareil traitement.» (Hoy en *P*, p.14; trad. cast. p.14.) A esta misma nota se referirá años más tarde Deleuze en *Dialogues*, obra conjunta con Clair Parnet, para cerrar el recorrido que traza su relación con la “historia de la filosofía”. En este itinerario se reconce la importancia académica que supusieron Alquié e Hyppolite, pero también allí se achaca a los mismos la atmósfera asfixiante de una lectura tipo «nueva escolástica» de la historia de la filosofía donde predominaban, respectivamente, «los dualismos cartesianos» y «las triadas hegelianas». Así, pues, durante los años de formación en La Sorbone, Deleuze atribuye a Sartre el rol de insuflar en aquel ambiente escolar «un poco de aire puro» (*D*, pp.18 y 19; trad. cast. p.16). En este mismo pasaje de *Dialogues* donde Deleuze va recorriendo brevemente sus títulos como “comentador” de la historia de la filosofía hay una referencia a una especie de *lugar común* cuando habla de Spinoza y Nietzsche, que no quisiéramos dejar de recoger, pues insinúa una relación más profunda o propia de la “filosofía” con su historia. En este fragmento, Deleuze, después exponer someramente su trabajo de corte académico en Spinoza, se refiere en términos de «velocidad e intensidad» a «un espacio ideal» que habitaría, por decirlo así, en cada casilla de la historia de la filosofía y donde reside toda la vitalidad y dinamismo del «ejercicio del pensamiento». Por cerrar estas indicaciones con la referencia documental con que abrimos este aparte, indicamos al lector que es precisamente tras señalar este espacio común, que seguía nuestro autor «bien en un autor, o bien por sí mismo», que el propio Deleuze remite para la construcción de esta época de historiador de la filosofía a la carta de 1973 dirigida a Michel Cressole. La cita reza: «C'est sur Spinoza que j'ai travaillé le plus sérieusement d'après les normes de l'histoire de la philosophie, mais c'est lui qui m'a fait le plus l'effet d'un courant d'air qui vous pousse dans le dos chaque fois que vous le lisez, d'un balai de sorcière qu'il vous fait enfourcher. Spinoza, on n'a même pas commencé à le comprendre, et moi pas plus que les autres. Tous ces penseurs sont de constitution fragile, et pourtant traversés d'une vie insurmontable. Ils ne procèdent que par puissance positive, et d'affirmation. Ils ont une sorte de culte de la vie [...] Ces penseurs ont peu de rapports les uns avec les autres - sauf Nietzsche et Spinoza - et pourtant ils en ont. On dirait que quelque chose se passe entre eux, avec des vitesses et des intensités différentes, qui n'est ni dans les uns ni dans les autres, mais vraiment dans *un espace idéal* qui ne fait plus partie de l'histoire, encore moins un dialogue des morts, mais un entretien interstellaire, entre étoiles très inégales, dont les devenirs différents forment un bloc mobile qu'il s'agirait de capter, un interval, années-lumière. Ensuite, j'avais payé mes dettes, Nietzsche et Spinoza m'avaient acquitté. Et j'ai écrit des livres davantage pour mon compte. Je crois que ce qui me souciait de toute façon, c'était de *décrire cet exercice de la pensée, soit chez un auteur, soit pour lui même*, en tant qu'il s'oppose à l'image traditionnelle que la philosophie a projeté, a dressée dans la pensée pour la soumettre et l'empêcher de fonctionner. Mais je ne voudrais pas recommencer ces explications, j'ai déjà essayé de dire tout cela dans une lettre à un ami, Michel Cressole, qui avait écrit sur moi des choses très gentilles et méchantes.» En *D*, pp. 22 y 23; trad. cast. p. 20, cursiva nuestra.

<sup>491</sup> En este sentido es preciso observar que Deleuze y Guattari introducen la desconfianza como punto de partida de la relación de la filosofía con el concepto: «[...] il faut remplacer la confiance para la méfiance, et c'est des concepts que le philosophe doit se méfier le plus, tant qu'il ne lesa pas lui-même créés (Platon le savait bien, quoiqu'il ait enseigné le contraire...). Platon disait qu'il fallait contempler les Idées, mais il avait fallu d'abord qu'il crée le concepts d'Idée. Que vaudrait un philosophe dont on pourrait dire: il n'a pas créé de concept, il n'a pas créé ses concepts?» *QPh?*, p.11; trad. cast. pp.11 y 12.

nada más. Nada más lejos de esta lectura hermética que pretende cerrar rápidamente los movimientos del pensamiento en referencias textuales, escolares, con las que elaborar una especie de confrontación doxográfica entre sistemas filosóficos. La clave de lectura que ha de abrir entonces la comprensión de la obra de Deleuze es aquella que es inflexible ante expresiones, más o menos literarias, del tipo “para Deleuze la filosofía es tal o cual cosa”. Esta *línea* de interpretación permitiría alejar aquella equivocada impresión de que esa “tal o cual cosa” que se atribuye a la filosofía sólo afecta a los escritos del filósofo francés, a lo que allí ocurre y a los avatares del “corpus” conceptual que pasa de un título a otro. Al cohibir así la flexión del sentido en estas expresiones se gana aquello que era atribuido sólo a los volúmenes que rubricaba aquel nombre propio, “Gilles Deleuze”, para hacerlo extensible al nombre de familia: “la filosofía”. De modo que con la lectura, por así decirlo, recta de expresiones del tipo “para Deleuze la filosofía es tal o cual cosa” el abanico de denotación se abre y permite afirmar que esa “tal o cual cosa” es para Deleuze lo característico de “su filosofía”, pero también lo es, o también lo ha de ser, a los ojos de Deleuze, “para la filosofía de Platón”, “de Kant”, “de Nietzsche”, “de Foucault”, por nombrar algunos.

Sin lugar a dudas resulta sumamente difícil mantener este rigor en la interpretación tanto porque adolecemos de cierta comodidad comunicativa, como por la propia dificultad de doblegar los prejuicios interpretativos acerca del canon con el que hemos construido los dossiers “Platón”, “Kant”, “Nietzsche”, etc., pero también, por así decir, el del mismo expediente “Deleuze”. Sin embargo, sí podemos llegar a hacer nuestra la idea de que sin ampliar el modo de comprender la filosofía de Deleuze más allá de su obra hasta los límites de la propia filosofía, el pensador francés no hubiera pasado nunca a integrar con un lugar privilegiado el plantel de la historia de la filosofía. Y esto en un doble sentido, porque si bien ya es innegable, como se ha afirmado acertadamente, que «el pensamiento de Deleuze ha sido uno de los grandes acontecimientos filosóficos de la segunda mitad del siglo XX»<sup>492</sup>, también lo es que la filosofía de Deleuze va escribiéndose en una especie de admiración por aquello que él entiende como lo propio de la filosofía y el modo en que otros nombres propios de la historia se han ido haciendo cargo de plasmar esa “tal o cual cosa” que caracteriza a la filosofía.<sup>493</sup> De ahí que “para Deleuze” el método filosófico no

---

<sup>492</sup> Pardo, J.L.: “Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze”, en Introducción a la traducción de *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p.13

<sup>493</sup> Incluso cuando Deleuze dedica el curso de 1978 al problema del tiempo en Kant, las primeras palabras recogen esta admiración por la creación filosófica: «Quand je vous disais que un grand philosophe c'est quand même quelqu'un qui invente des concepts, dans le cas de Kant, dans cette brume, fonctionne une espèce de machine de penser, une espèce de création de concepts qui est proprement effrayante. On peut essayer de dire que l'ensemble des créations et des nouveautés que le kantisme apportera dans la philosophie tourne

pueda andarse sin perder de vista como las etapas o capítulos de la historia de la filosofía. Los cuales no siempre se leen hacia adelante, ni todos seguidos, de forma que puede darse un pensamiento platónico en capítulos contemporáneos, kantiano en pasajes más o menos actuales o simplemente leibniziano en diferentes momentos del presente<sup>494</sup> gracias a la posibilidad de *reactivar* aquellos conceptos «en nuestros problemas»; de forma que «se puede seguir siendo platónico, cartesiano, kantiano hoy en día»<sup>495</sup> a raíz del nudo que va trabándose dentro de la actividad que conmueve la historia de la filosofía entre el presente, el problema y el concepto. Así, pues, “para la filosofía” es imprescindible ir tejiendo *la historia* mediante aquella lectura de la disciplina donde lo importante no es narrar o contar “la filosofía” sino “filosofar” o “hacer filosofía”.<sup>496</sup> En este sentido se preguntaban Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*: «¿Cuál es la mejor manera de seguir a los grandes filósofos, repetir lo que dijeron, o bien *hacer lo que hicieron?*»<sup>497</sup> Y la respuesta, formulada como aclaración en la misma pregunta, señala hacia el punto donde la creación de conceptos se encuentra con la naturaleza cambiante de lo problemático: «...*hacer lo que hicieron*, significa, viene a decir Deleuze, *crear conceptos para unos problemas que necesariamente cambian.*»<sup>498</sup> De ahí que no puedan entenderse en toda su amplitud y profundidad las distintas, y muy novedosas, expresiones metodológicas empleadas por Deleuze si no hacemos extensible aquello de que “hacer filosofía” es válido tanto “para Deleuze” como “para este o aquel otro filósofo”. En las distintas alusiones al método, en todos los casos, Deleuze está tratando de seguir el rastro de la filosofía, pretende “*hacer lo que hicieron*” otros filósofos, “hacer filosofía” mediante “tal o cual cosa” que toma como propio de dicho hacer. Así cuando Deleuze expresa en diferentes épocas, para los distintos «temas» de su filosofía, el tipo de método seguido hallamos en todas esas caracterizaciones el interés común por

---

autour d'un certain problème du temps et d'une conception tout à fait nouvelle du temps, une conception dont on peut dire que lorsque Kant l'élabore elle va être décisive pour tout ce qui s'est passé ensuite, c'est à dire essayer de déterminer une espèce de conscience moderne du temps par opposition à une conscience classique ou à une conscience antique du temps.» Curso de Vincennes “Synthèse et temps–14/03/1978”, hoy recogido en *webdeleuze* bajo el título *Les cours de Gilles Deleuze*; trad. cast. *Kant y el tiempo*, Bueno Aires, Cactus, 2008, pp.19 y 20.

<sup>494</sup> A este respecto véase *L'Abecedario*, letra H, donde Deleuze indica que uno puede ser “aún hoy” kantiano o leibniziano, por ejemplo, según las conversiones o apropiación de los problemas de estos filósofos en la actualidad. Es interesante anotar que esta línea transversal que conecta la filosofía pivota sobre aspecto “problemático” y no ya específicamente sobre tarea “conceptual”.

<sup>495</sup> La cita completa donde se integran estas dos últimas referencias sería: «Et si l'on peut rester platonicien, cartésien ou kantien aujourd'hui, c'est parce que l'on est en droit de penser que leurs concepts peuvent être réactives dans nos problèmes et inspirer ces concepts qu'il faut créer.» *QPh?*, p.32; trad. cast. p.33

<sup>496</sup> En la “Arquitectónica de la razón pura” aparece esta distinción entre una noción “escolar” y una noción “cósmica” de la filosofía, *KrV*, A832/B860.

<sup>497</sup> «Et quelle est la meilleure manière de suivre les grands philosophes, répéter ce qu'ils ont dit, ou bien *faire ce qu'ils ont fait*, c'est-à-dire créer des concepts pour des problèmes qui changent nécessairement?» *QPh?*, p.32; trad. cast. p.33.

<sup>498</sup> *Ibid.*

hacerse con aquello que sea la filosofía. Y si bien es cierto que para el periodo de las llamadas obras principales topamos con un buen número de caracterizaciones como «Pop art», «collages», «método de relevos» o «método de dramatización» que aparentemente nada o poco tienen que ver con las posteriores obras, donde “se habla por uno mismo”, en las que las expresiones metodológicas del tipo «pick-up»,<sup>499</sup> «rizoma», «esquizo-análisis» o «geofilosofía» sirven como dispositivos o herramientas para “hacer filosofía” sin contemplar, aparentemente, “la historia de la filosofía”, no hemos de perder de vista que el trasfondo donde se da esta impresión sigue siendo el de rastrear esa “tal o cual cosa” que da el nombre de familia a los distintos filósofos, incluido, claro está, el propio Deleuze. De ahí que tengan como un rasgo común, como “un aire de familia”, las diferentes expresiones metodológicas que conciernen a la relación<sup>500</sup> de Deleuze con la historia de la filosofía y aquellas de las cuales se sirve para plasmar la tarea que está llevando a cabo en un momento u otro, bajo el prisma de un “tema” u otro, para ganarse el pasar a esa extraña “familia” de los que “hacen tal o cual cosa”, en este caso, de los que filosofan. A ese nombre de familia, a esa “tal o cual cosa”, como veremos, para Deleuze tan sólo puede llegarse a través de *la creación de conceptos* en tanto que con la letra del *estilo* permite a la filosofía escribir *lo nuevo o innovador* como al reverso de la página de *la historia*, en aquel lado vuelto que escapa como una “neblina” de lo que se puede contemplar, leer o ver como mero espectador en el heurístico brotar de los acontecimientos y de los hechos a través de los manuales de la historia; esto es, aquello que no deja de zafarse de la causalidad del antes y el después histórico y que está, por decirlo así, siempre presente en el ahora; aquello que resiste el paso del tiempo, pero que tampoco tiene el brillo de la eternidad: *lo intempestivo*.

\* \* \*

---

<sup>499</sup> El «pick-up» es descrito por Deleuze como un “procedimiento” de trabajo donde se dibujan agenciamientos. Este método, que sirve a nuestro autor en *Dialogues* para definir el modo de hacer en su escritura con Guattari, es atribuido a un descubrimiento de Fanny Deleuze en oposición al «cut-up» de Burroughs: «C'est cela une méthode de pick-up. Non, «méthode» est un mauvais mot. Mais pick-up comme procédé, c'est un mot de Fanny, dont elle redoute seulement qu'il fasse trop jeu de mot. Pick-up est un bégaiement. Il ne vaut que par opposition au cut-up de Burroughs: pas de coupure ni de pliage et de rabattement, mais des multiplications suivant des dimensions croissantes. Le pick-up ou le double vol, l'évolution a-parallèle, ne se fait pas entre des personnes, il se fait entre des idées, chacune se déterritorialisant dans l'autre, suivant une ligne ou des lignes qui ne sont ni dans l'une ni dans l'autre, et qui emportent un «bloc».» *D*, p.25; trad. cast. p.23

<sup>500</sup> Definida con posterioridad en el Ejemplo IV de *Qu'est-ce que la philosophie?* como «arte del ratrato»: «L'histoire de la philosophie est comparable à l'art du portrait. Il ne s'agit pas de «faire ressemblant», c'est-à-dire de répéter ce que le philosophe a dit, mais de produire la ressemblance en dégageant à la fois le plan d'immanence qu'il a instauré et les nouveaux concepts qu'il crée.» *QPh?*, p.55; trad. cast. p.59

## ***Deshacer la historia de la filosofía. Segunda parte***

Es innegable que Deleuze concebía la historia de la filosofía como operando una especie de «función represiva»,<sup>501</sup> la cual contaminaba su generación hasta el punto de llegar a denunciar que se trataba de «una de las últimas generaciones que han sido más o menos asesinadas por la historia de la filosofía.»<sup>502</sup> Y sin embargo, tras caracterizar en aquellas manifestaciones de su correspondencia la historia de la filosofía con los rasgos severos de Edipo, Deleuze afirmaba que aún así encontraba en ésta un “modo de *liberarse*”. Dicho modo consistía, además de otorgarse las «compensaciones» correspondientes al seleccionar un autor u otro como objeto de sus monografías, en vadear en cada ocasión el dogma escolar a base de ceñirse a pies juntillas a las obras tratadas con un más que sospechoso tono expositivo<sup>503</sup>. La treta o el artificio pertrechado por el filósofo francés para sacudirse aquella «represión», según el mismo explicaba, pasaba por establecer una especie de relación de «sodomía»<sup>504</sup> con ciertos nombres de la historia de la filosofía en la que lo

---

<sup>501</sup> Nos referimos una vez más a “Lettre à un critique sévère”, texto que aparece por primera vez como apéndice en el libro de Michel Cressole (*Deleuze*, PUF, Ed. Universitaires, París, 1973) y que fue fruto del intercambio de cartas al que Deleuze accedió para el trabajo de investigación de Cressole. Por lo que se deduce de la misma, este intercambio surge como alternativa tras rechazar la petición de realizar una entrevista que incorporada al libro de Cressole le imprimiese cierto carácter inédito. Este libro, que goza del incierto privilegio de ser de los primeros títulos dedicados al filósofo francés, tiene escaso valor aparte del documental, pues aporta esta misiva de tono directo y descarnado donde Deleuze evita en todo momento la idea de justificarse de las acusaciones lanzadas por Créosle de estar «bloqueado, acorralado» (P, p.14; trad. cast. p.14). Años más tarde el texto será recuperado por Deleuze para abrir la recopilación de *Pourparlers*, Éditions de Minuit, París, 1990; trad. cast. José Luis Pardo, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1ª ed., 1995; 2ª 1996.

<sup>502</sup> *Ibid.* Esta impresión se repite en *Dialogues*, donde se deja entrever que quizá esa dependencia de la historia de la filosofía se debía en aparte a cierto desgaste, desde otro punto de vista quizá virtuosismo escolar, del que Deleuze y sus contemporáneos respiraron en las universidades francesas durante sus años de formación debido a las figuras docentes de Alquié, Hyppolite y Canguilhem, cf. D, p.18; trad. cast. p.16 La proximidad de Deleuze al panorama intelectual previo a la Liberación da muestras de la importante influencia que tendrá en nuestro autor. Como ha recogido François Dosse Deleuze asistirá con el que en 1943 era su compañero de clase, Michel Tournier, a «dos encuentros organizados por Marie-Magdeleine Davy en una gran propiedad cerca de París, en Rosay-en-Brie. Marie-Magdeleine Davy transformó el castillo de La Fotrelle en un lugar protegido, donde podía esconder judíos, miembros de la Resistencia, refractarios al Servicio de Trabajo Obligatorio (STO), aviadores británicos o norteamericanos. Para ocultar esta actividad, organiza numerosos encuentros culturales, a los que invita a Michel Leiris, Jean Paulhan, Léopold Sédar Senghor, Paul Flamand, Gaston Bachelard, Robert Aron, Jean Wahl, Jean Burgelin, Jean Hyppolite, Maurice de Gandillac y muchos más.» Y según podemos continuar leyendo en el trabajo biográfico de Dosse, Deleuze conocerá en estos círculos a Pierre Klossowski y «participa también con Maurice de Gandillac en las reuniones de los últimos sábados de cada mes en la casa de Marcel Moré, en su gran departamento del Quai de la Mégisserie, a donde asisten universitarios e intelectuales de renombre.» En F. Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, pp.122 y 123.

<sup>503</sup> Puede observarse ya en estas obras monográficas la abundancia de estructuras contruidas a partir del pronombre impersonal «on», el cual cobrará una importancia mayor en cuanto al estilo y al valor conceptual a medida que avanza el proyecto filosófico de Deleuze.

<sup>504</sup> La expresión utilizada por Deleuze es «enculage» (encular, dar por detrás).

importante era que «el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir».<sup>505</sup> De forma que cuanto más se aproxima, por decirlo así, Deleuze al horizonte de la historia de la filosofía más corta se hace su línea, y por lo tanto, más se acota el campo de influencias, de “preferidos” y de “enemigos”, que le servirán para rebasarla, para pasar al otro lado de la raya de la historia en pos de la filosofía. Es por esta especie de hueco abierto en el muro de la historia, de la historia de la filosofía, para “filosofar”, por donde se filtra aquel “aire de familia” que irán respirando las distintas obras de Deleuze. Un lugar abierto, un aire libre o *un aire nuevo*<sup>506</sup> que sopla desde los títulos monográficos (donde tiene un lugar relevante la conjunción «y», «et», por ejemplo, *Nietzsche et la philosophie*), pasando por aquellas obras donde los grandes nombres de la filosofía<sup>507</sup> están como escrito en el reparto de secundarios (títulos donde desaparece tanto la conjunción como el nombre propio del autor, pongamos, *Mille Plateaux*), hasta alcanzar aquella especie de preocupación donde se paran mientes y se busca la respuesta a en qué consiste pertenecer a dicha familia (donde se recupera la alusión directa en el título a la filosofía: *Qu'est-ce que la philosophie?*), qué es “hacer”, precisamente, y como si fuera cosa sencilla, filosofía.

Si por un instante rebobinamos todos los matices y perspectivas que traban la distancia desde aquellas obras “de historia de la filosofía” –aquellos títulos primerizos con los que Deleuze construía su imagen del «filósofo tradicional» sujeto a la forma de escritura académica del comentario–, hasta aquella donde se explicita la pregunta por tal actividad, a

---

<sup>505</sup> El pasaje al que nos estamos refiriendo es aquel de la carta dirigida a Michel Cressole donde con tono autobiográfico Deleuze ensayaba recorrer sus propios escritos, recordemos que por entonces en 1973 la biografía de Deleuze llegaba hasta *El-Anti-Edipo*; la respuesta de Deleuze a los ataques *ad hominem* de Cressole que comenzaba con la denuncia de aquella especie de afasia sufrida por la generación de Deleuze ante la historia de la filosofía. En aquella carta Deleuze escribía: «[...] je voudrais expliquer comme je vois ce que j'ai écrit. Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus au moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c'est l'Œdipe proprement philosophique: «Tu ne vas quand même pas oser parler en ton nom tant que tu n'auras pas lu ceci et cela, et cela sur ceci, et ceci sur cela.» Dans ma génération, beaucoup ne s'en sont pas tirés, d'autres oui, en inventant leurs propres méthodes et de nouvelles règles, un nouveau ton. Mais je me donnais des compensations de plusieurs façons: d'abord en aimant des auteurs qui s'opposaient à la tradition rationaliste de cette histoire (et entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir..., etc.). Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique. Mon livre sur un ennemi dont j'essaie de montrer comment il fonctionne, quels sont des rouages –tribunal de la Raison, usage mesuré des facultés, soumission d'autant plus hypocrite qu'on nous confère le titre de législateurs. Mais, surtout, ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. J'imaginais arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir.» “Lettre à un critique sévère”, hoy en: *P*, pp. 14 y 15; trad. cast. pp. 13-15.

<sup>506</sup> Cf. “Il a été mon maître”, hoy en *ID*, pp.109-113; trad. cast. pp.105-108.

<sup>507</sup> Ciertamente que como a años luz aparecerá el libro sobre Leibniz, pero hemos de destacar con cierta manía de bibliófilo que existe un cambio sutil en el título, ya que ahora se trata de *Le pli* con el subtítulo *Leibniz et le Baroque*.



saber, en *Qu'est-ce que la philosophie?* —pregunta, de la cual decían Deleuze y Guattari que puede hacerse pública sólo en la «vejez», como en una especie de vergüenza inconfesada—, encontramos el mismo síntoma, la misma impresión de haber obtenido cierta *libertad* en el momento de dar la respuesta a tamaña cuestión; como si los interrogantes que sujetan la definición acerca de qué sea aquello que es la filosofía sólo pudieran abrirse entonces, cuando el tiempo va orillando la vida y la «vejez» concede «no una juventud eterna, sino una libertad soberana».<sup>508</sup> Y a pesar de que Deleuze, junto a Guattari, no quiera atribuirse, aludiendo al ejemplo del último Kant,<sup>509</sup> esa autoridad suprema que le concedería el privilegio «desenfrenado»<sup>510</sup> de romper o echar por tierra todo lo anterior, todo el camino andado “para la filosofía”, aquel “aire de familia” vuelve a encontrarse en aquella pregunta. Y en cierto modo, este viento, este rasgo común que irrumpe desde las primeras líneas de *Qu'est-ce que la philosophie?* recuerda en gran medida a aquel empeño por liberarse de las ataduras de la historia de la filosofía, pero también a esa «ráfaga de viento» spinozista que empujaba al *hombre de Kiev*. Si bien ahora, cierto es, que aquel desgaste y esfuerzo con el que se alcanzaba el placer de aquella libertad a la hora de hacer filosofía, parece haber sido sustituido por una especie de gratuidad, de facilidad con la que se alcanza en «la senectud» esa misma impresión de libertad, quizá reforzada ahora al hacerse explícita a aquella de las últimas *edades del hombre*, pero que ya venía fraguándose, según los autores, «con moderada inquietud»<sup>511</sup>. Destaca sobre todo en esta ocasión que al afrontar la pregunta de modo

<sup>508</sup> *QPh?*, p.7; trad. cast. p.7

<sup>509</sup> Los ejemplos citados en este punto por Deleuze y Guattari alcanzan más allá del ámbito de la filosofía, pues también tocan a la pintura («Le Titien, Turner, Moneb») y a la literatura («Chateaubriand»), cf. *QPh?*, p.7; trad. cast. p.7

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> En las primeras líneas de *Qu'est-ce que la philosophie?* se referían Deleuze y Guattari al hecho de exponer de modo explícito la pregunta: «Peut-être ne peut-on poser la question *Qu'est-ce que la philosophie?* que tard, quand vient la vieillesse, et l'heure de parler concrètement. En fait, la bibliographie est très mince. C'est une question qu'on pose dans une agitation discrète, à minuit, quand on n'a plus rien à demander.» *QPh?*, p. 7; trad. cast. p. 7. Pero también, siguiendo el hilo biografía de esta pregunta, ya en 1988 en la entrevista concedida por Deleuze a Raymond Bellour y François Ewald para *Magazine littéraire* (“Sur la philosophie”, n.257, Septiembre de 1988, hoy en *P*, pp.185-2012; trad. cast. pp.216-247) señalaba dicha pregunta homónima a la obra como el proyecto capaz de llenar la “vejez”, a pesar de la “brevedad” que anunciaba tres años antes de su publicación Deleuze para dicha obra. Aquella entrevista se cerraba con las siguientes palabras de Deleuze a este respecto: «Je voudrais faire un lire sur *Qu'est-ce que la philosophie?* À condition qu'il soit court. Et aussi, Guattari et moi, nous voudrions reprendre notre travail commun, une sorte de philosophie de la Nature, aun moment où toute différence s'estompe entre la nature et l'artifice. De tels projets suffisent à une vieillesse heureuse.» *P*, pp.211 y 212; trad. cast. p. 247. Claro está, que si en *QPh?* coinciden ambos proyectos de modo que bajo aquel título se da algo así como una *filosofía de la naturaleza* la empresa se antoja lo suficientemente grande como para «llenar una vejez feliz». En este sentido son fundamentales los trabajos de A. Tosano que vinculan el constructivismo como definición de la filosofía y “el arte del concepto” en Schelling. Véase su trabajo principal que indaga en la relación entre Kant y Deleuze: *The theatre of production. Philosophy and individuation between Kant y Deleuze*, New York, Palgrave MacMillan, 2006; y el más específico: TOSCANO, A., “Philosophy and the Experience of Construction”, en *The New Schelling*, Norman, J., et alia (eds.) New York, 2004.

directo<sup>512</sup> por el quehacer de la filosofía, Deleuze ahuyente inmediatamente la falsa superstición de atribuir como rasgo común “para la filosofía” esa especie de responsabilidad de tocarle en suerte la imagen de un tiempo inmutable y privilegiado al rechazar en la introducción de *Qu'est-ce que la philosophie?* la ecuación que iguala la dedicación a aquella tarea de la filosofía con el conjunto del tiempo, con el tiempo completo o absoluto de una vida,<sup>513</sup> de «una juventud eterna».<sup>514</sup> Da la impresión, pues, que Deleuze y Guattari entienden que la filosofía requiere para desempeñar su labor no la concesión de un tiempo infinito, sino la reserva o la garantía de la libertad; siendo más bien la historia de la filosofía la que haría suya toda la línea del tiempo. De modo, podríamos pensar, que sólo “haciendo filosofía” aquella historia es “eternamente joven”, que sólo por la filosofía la historia mantiene vivo aquello que escapa al curso del tiempo, que va en contra o *a contrapelo* del tiempo; en definitiva, lo intempestivo o lo irreductible a las expectativas de la causalidad.<sup>515</sup>

\* \* \*

Ahora bien, es demasiado pronto para comprender con profundidad las implicaciones de este reparto que asocia la imagen de la historia de la filosofía como una especie de obstáculo al proceder filosófico con el tiempo, y que concede al ejercicio filosófico el privilegio y la responsabilidad de la libertad, pues se corre el riesgo de desprestigiar a una y de convertir a la otra en baluarte y abanderada de tamaña palabra sin asimilar previamente las condiciones de tal confrontación ni parar mientes en aquello que significa privar a la filosofía de tiempo o vedar a la historia de la filosofía, por inalcanzable, de libertad. En ambos casos, y aunque resulte algo distante de las afirmaciones de corte

---

<sup>512</sup> En contraposición al modo «demasiado indirecto u oblicuo, demasiado artificial, demasiado abstracto,» que señalan Deleuze y Guattari como anterior a *Qu'est-ce que la philosophie?*, donde, y por cerrar la cita sin más cortes: «[...] más que absorbidos por ella [por la pregunta ¿qué es la filosofía?], la exponíamos, la dominábamos sobrevolándola.» *QPh?*, p.7; trad. cast. p. 7

<sup>513</sup> Pues es esto lo que se mide en la pregunta ¿qué es la filosofía? al interrogarse: «[...]¿pero qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida?» *QPh?* p. 7; trad. cast. p. 7

<sup>514</sup> *QPh?*, p.7; trad. cast. p. 7

<sup>515</sup> En N, .ed. cast. p.30: «De este modo la historia de la filosofía, desde los socráticos a los hegelianos, sigue siendo la historia de las largas sumisiones del hombre y de las razones que se aplica para legitimarlas. Ese movimiento de degeneración no solamente afecta a la filosofía, sino que expresa el devenir más general, la categoría más fundamental de la historia. No un hecho en la historia, sino el principio mismo del que manan la mayoría de los acontecimientos que han determinando nuestra vida, síntomas de una descomposición. De manera que la verdadera filosofía, en cuanto filosofía del futuro, no es ya histórica en lugar de eterna: debe ser intempestiva, siempre intempestiva.»

autobiográficas formuladas por Deleuze en contra del «hegelianismo y la dialéctica»<sup>516</sup>, podría parecer que resuena en esta superación de la “historia de la filosofía” el eco de lo negativo con el que avanzaba Hegel dando *lecciones de historia de la filosofía*, quien además, y no por casualidad, cierra solemnemente el epígrafe introductorio de *Qu'est-ce que la philosophie?*, “Ainsi donc la question...”, donde aparece tras una brevísima alusión a la escuela postkantiana y una mención, meramente nominal, a Schelling; allí la figura de Hegel sirve como una especie de anfitrión para el resto de la obra, ya que señala, mediante la autoposición o autocreación del concepto, la vía de acceso a la creación o producción de los mismos; a saber: *la pedagogía*.<sup>517</sup> No obstante, y al margen aquí del antecedente que supone para la filosofía de Deleuze la alternativa genética ofrecida por la filosofía postkantiana a la justificación o asimilación de la filosofía crítica de las condiciones de toda experiencia posible, no debemos menospreciar el papel de la historia de la filosofía al hilo de las manifestaciones contrarias ofrecidas por nuestro autor, pues, en ningún caso se trata de una posición unilateral, como si por un lado estuviera aquel “arte del retrato” –como caracterizaba Deleuze al modo de afrontar la historia de la filosofía–, y por otro, aquel único y difícil “arte del concepto”.<sup>518</sup> Es necesario tomar ciertas reservas a la hora de calibrar el lugar que juega la historia de la filosofía en eso que hemos llamado “hacer filosofía”, pues si bien es cierto que cuando Deleuze se ha pronunciado abiertamente sobre ello –sobre todo en *Diálogos*, en *Conversaciones* o en la letra H del *Abecedario*– la respuesta queda enmarcada normalmente dentro del período de sus obras monográficas y siempre bajo la influencia de aquel ambiente académico y formativo; y sin embargo, también lo es

---

<sup>516</sup> Anótese que Deleuze en la reseña autobiográfica, la de la carta a Michel Cressolle recogida en la nota al pie 4, especifica que aquello que «más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica» (P, p.14; trad. cast. p.14), dejando entrever que para él, o para lo que a su proyecto filosófico en ciernes, la confrontación o los problemas que proceden de la dialéctica, en sentido lato, no son únicamente los del movimiento de la contradicción que definiera Hegel.

<sup>517</sup> *QPh?*, pp.16 y 18; trad. cast. pp.17 y 18. Véase en este sentido la exposición del profesor Francisco José Martínez en *Hacia una era post-mediática: ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, Barcelona, Montesinos, 2008, donde desglosa el tema de la pedagogía en las páginas 95 y ss. Desde nuestra perspectiva el tema de la pedagogía dentro de la definición de la filosofía como creación de conceptos se imbrica como el elemento que apunta hacia la problemática de la relación entre pensamiento y signo, pues si en Deleuze es signo es aquello que “violenta el pensamiento”, la pedagogía tiene que ver con la respuesta acerca de cómo llegar a ser sensible a esos signos para seguir o perseguir el movimiento del pensar. Dicha sensibilidad, que coincide con la propuesta nietzscheana de buscar otra forma de sentir, sólo puede articularse en la interpretación del presente fuera de sus ejes cronométricos y, por ende, en el salto hacia el Tiempo-Cristal, hacia a aquello que nos compone o que nos atraviesa en el presente como el devenir de lo que somos y seremos. En este sentido, el tema de la pedagogía encuentra su antecedente en el epígrafe de *Nietzsche et la philosophie* dedicado a la imagen del pensamiento.

<sup>518</sup> Esta impresión parece deducirse de la biografía elaborada por François Dosse en *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, en su capítulo 6, “El arte del retrato”, donde se afronta la relación del trabajo, por decirlo así, del Deleuze maduro respecto sus obras como comentador a la historia de la filosofía como una especie de contradicción que ha de llevar a Deleuze a una ruptura. Obvia decir que según lo dicho hasta aquí, en lo que refiere al nexo entre la historia de la filosofía y la creación filosófica, esta supuesta confrontación nos parece algo superficial o escolar.

que aquellas manifestaciones eran acompañadas de una especie de alegría por el descubrimiento que significaba el encuentro con determinados autores, donde Deleuze apuntaba, por decirlo así, algunos elementos descubiertos en “las capas estratigráficas” de la historia de la filosofía que vendrían a ser como las huellas imperecederas de aquello que significa “hacer filosofía”. Esta conexión entre la historia y la filosofía cristalizará posteriormente, como recordará el lector, en *Qu'est-ce que la philosophie?* como uno de sus problemas centrales. De modo que ha de evitarse, respecto a la función desempeñada por la historia de la filosofía la tentación de caer en cierto reduccionismo a partir de los itinerarios de tipo autobiográfico trazados por Deleuze en los textos, fundamentalmente, de carácter circunstancial. Así, por ejemplo, cuando en *Pourparlers*, durante la entrevista realizada en septiembre de 1988 con Raymond Bellour y François Ewald para *Magazine littéraire*, el filósofo francés alude a los descubrimientos de Hume, concretamente al concepto de creencia, para definir la historia de la filosofía como una disciplina próxima a la pintura, se insinúan ya en aquella definición de la historia como «arte del retrato»<sup>519</sup> algunos puntos solidarios entre el papel asignado a esta nueva técnica de las “bellas artes” y la tarea reservada para la filosofía como creación de conceptos. En efecto, para Deleuze la propia disciplina de la historia de la filosofía ofrece “los conceptos nuevos” que aporta uno u otro filósofo, los cuales se muestran necesariamente como una reserva disponible y completamente válida, pero que corre el riesgo de malbaratarse cuando son únicamente reproducidos o repetidos con objeto de mantener aquello que podemos llamar “el canon autor” o de plantear las objeciones de una crítica constante. Esta posición interpretativa, viene a decir Deleuze, es poco o nada fructífera, pues se pierde de inmediato aquel “aire de familia” por el que se reconoce la filosofía y que no puede ser atribuido sólo a un autor, sino que es compartido como el *lugar común* o el «espacio ideal»<sup>520</sup> de todos aquellos que “hacen filosofía”. La metáfora que vincula, pues, la historia de la filosofía con el «arte del retrato» incide en la necesidad de «producir» una nueva lectura allí donde la interpretación escolar, quizá por exceso de celo, no alcanza a mostrar; allí donde es preciso descubrir

---

<sup>519</sup> «L'histoire de la philosophie n'est pas une discipline particulièrement réflexive. C'est plutôt comme l'art du portrait en peinture. Ce sont des portraits mentaux, conceptuels. Comme en peinture, il faut faire ressemblant, mais par des moyens qui ne sont pas semblables, par des moyens différents: la ressemblance doit être produite, et non moyen de reproduire (on se contenterait de redire ce que le philosophe a dit). Les philosophes apportent de nouveaux concepts, ils les exposent, mais il ne disent pas, ou pas complètement les problèmes auxquels ces concepts répondent. Par exemple, Hume expose un concept original de croyance, mais il ne dit pas pourquoi et comment le problème de la connaissance se pose en sorte que la connaissance soit un mode déterminable de croyance. L'histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu'il dit.» “Sur la philosophie”, *Magazine littéraire*, n.257, Septiembre de 1988; hoy en *P*, pp.185 y 186; trad. cast. p. 217

<sup>520</sup> Véase nuestra la nota al pie 4.

aquello que estaba implícito en la filosofía “de Hume”, “de Spinoza”, “de Kant” o “de Nietzsche”; esto es, la propia actividad creadora de la filosofía, la propia filosofía *a secas*. De modo que la alusión, por otra parte constante en Deleuze, al «arte del retrato» para referirse a la historia de la filosofía señala hacia la forma de asimilar, precisamente, aquello que no se puede explicitar tan fácilmente en lo que llamamos la filosofía “de Hume”, “de Kant”, etc., pues lo que nos permite hablar de “la filosofía de Hume” o “de Kant” no es susceptible de ser narrado como algo pasado, sin vida,<sup>521</sup> sino que requiere como la necesidad de volver en cada momento al ejercicio entero de la filosofía, «produciendo» de nuevo “la filosofía” para mostrar aquello que de ningún otro modo podía “comunicarse”. Hay, por lo tanto, cierta imposibilidad en expresar directamente aquello que esconde la historia de la filosofía, un desnivel entre aquello que está supuesto en las palabras que explicitan el pensamiento de los “grandes filósofos” y que habría que seguir o perseguir tratando de “*hacer lo que hicieron*”. Por retomar el ejemplo propuesto en el citado artículo de *Pourparlers*, sería algo así como hacer ver «el semblante» o «el rostro» que está siempre implícito en «el retrato», en aquello que puede ser detallado, captado o recogido en el lienzo. En efecto, esta especie de distancia abierta en el corazón de la historia de la filosofía responde a un tipo de dificultad a la que le es inherente el no ser susceptible de resoluciones inmediatas, sino que requeriría de un rodeo, de una mediación o de la intervención de maneras y «medios diferentes» para llegar a aquello que está siempre implícito en el texto de la filosofía; así como en la técnica del retrato lo está el hecho de que siempre sea preciso interpretar sobre el lienzo el trazo y la línea que inspira el modelo a retratar. De modo que esta exigencia de lo implícito permite que en la lectura de la historia de la filosofía el comentario tenga que venir a coserse no sobre las huera críticas contra los sistemas o sobre las objeciones a teorías, que delimitarían en cada caso el campo que abarca “el autor”, sino que ha de engarzarse necesariamente allí donde precisamente puede hacer nudo, allí donde late la filosófica, donde “hacemos filosofía”. Ahora, al vehicularse así a través de la producción, del “hacer tal o cual cosa” el modo de acceso a aquello que estaba implícito en la historia de la filosofía queda como remarcada la interpretación de la propia actividad filosófica como una acción innovadora. Cuando Deleuze afirma en dicha entrevista que «la historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino aquello que está necesariamente sobrentendido en su filosofía», ha de entenderse como la exigencia de atender a este paso entre lo implícito y lo explícito que tiene lugar siempre en todo “hacer tal o cual cosa” y

---

<sup>521</sup> A este respecto remitimos a la descripción que hace el propio Deleuze de su período como comentador de la historia de la filosofía en capítulo primero “Un entretien, qu’est-ce que c’est à quoi ça sert?” de *Dialogues*, sobre todo las páginas 21 y 22; en trad. cast. pp.19 y 20

que habitualmente queda silenciado por los prejuicios o premisas comunicativas que inundan el plano de la actividad intelectual; pues en ningún caso se trata ni de explicar mejor ni de aclarar uno u otro punto que por descuido, olvido u omisión, el autor dejó, supongamos, malintencionadamente sin abordar, sino que simplemente se trataría de llegar al punto donde aparece la filosofía, donde poder dar con lo que aquel autor «no decía y que, sin embargo, está presente en lo que decía.»<sup>522</sup>

Mas, el medio que permite hacer florecer “la filosofía” en las páginas de los comentarios a la historia de filosofía no puede ser directamente la propia “creación de conceptos”, pues por una parte estos ya se encontraban allí como la reserva que ha de ponerse en juego, y por otra, porque dicha actividad creadora está reservada para la filosofía como su tarea intransferible. En el ejemplo propuesto de Hume, donde Deleuze desataca alguno de los descubrimientos del empirismo en torno a la noción de creencia,<sup>523</sup>

---

<sup>522</sup> “Sur la philosophie”, *Magazine littéraire*, n.257, Septiembre de 1988; hoy en *P*, pp.185 y 186; trad. cast. p. 217

<sup>523</sup> La importancia de la lectura de Hume en el itinerario de Deleuze, y más en particular la importancia que ocupa la imaginación en su interpretación de la crítica kantiana como un proyecto deficitario a nivel genético ha sido señalada recientemente por José Luis Pardo en *El cuerpo sin órganos*. Dicha lectura marca a su vez, como podemos leer a continuación, el punto de distancia entre el “Kant”, digámoslo así, descubierto por Deleuze y la interpretación que en aquel momento era referente – y hoy todavía vigente – la de Heidegger en la temática de las síntesis del tiempo. Reproducimos a continuación, debido a la claridad y a lo atinado de una escritura que nos vemos incapaces de resumir, un largo fragmento del trabajo de José Luis Pardo: «La teoría de las tres síntesis, en Deleuze, muy antigua. Sin duda, remite a las tres síntesis de Kant en la *Crítica de la razón pura*, la síntesis de la aprehensión en la intuición, la síntesis de la reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto, y también sin duda lo hace con la mediación de Kant y el problema de la metafísica de Heidegger, a través de quien se pone al descubierto, tras la lectura de las “Lecciones de metafísica” del Kant pre-crítico, que “son tres los modos de las síntesis porque el tiempo aparece en ellos y expresan la triple unidad del tiempo como presente, pasado y futuro”, y a la vez que, “si la unión originaria de la unidad esencial del conocimiento ontológico se efectúa por medio del tiempo, mientras por otra parte la imaginación trascendental es el fundamento de la posibilidad del conocimiento puro (...), se hace patente, entonces, que ésta [la imaginación trascendental] es el tiempo originario”. Pero la estrategia de Heidegger (retroceder hasta las *Lecciones de metafísica de Kant*) pone de manifiesto también algo que no pasará desapercibido a Deleuze: es obvio que, en esas *Lecciones*, resuena no solamente la “síntesis wolffiana” de la “psicología racional”, sino que se pone de relieve que en la genealogía de esas “tres síntesis” se puede retroceder un poco más y hallar (como Kant perfectamente lo nombra en varios fragmentos de las *Lecciones*) que en la genealogía de tales síntesis está el asociacionismo y más específicamente, el asociacionismo de Hume. Si en el tránsito que lleva desde las *Lecciones de metafísica* a la *Crítica*, Kant ha procedido a una “trascendentalización” o “purificación” de lo que era hasta entonces solamente “psicológico” o “empírico” (aunque a Deleuze le parezca que esa operación es demasiado simplista), y si Heidegger subraya semejante transición mostrando que la des-psicologización de las síntesis y su “trascendentalización” es una “ontologización” de las mismas, Deleuze se propondrá enseguida la siguiente tarea: des-psicologizar y, por tanto, “ontologizar” el asociacionismo empirista de Hume. Así, en *ES*, Deleuze va a una peraltación de la imaginación en Hume que, en cierto modo, corre paralela a la peraltación de la imaginación kantiana realizada por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*. Las famosas “tres síntesis” remiten, pues, a los tres principios de asociación: la *facultas formandi* (que luego se convertirá en síntesis de aprehensión en la intuición) remite al principio de semejanza (el alma reproduce en sí misma la imagen de un objeto en todos sus aspectos, ahora este aspecto, ahora este otro...); la *facultas imaginandi* (luego elevada a síntesis de reproducción en la imaginación) remite al principio de contigüidad (“una representación implica otra porque aquélla e fue concomitante”), y la *facultas praevideendi* (germen de la síntesis de reconocimiento en el concepto) remite al principio de causalidad (transferencia del pasado al provenir: “siempre”).» *Op. cit.*, pp.236y 237. Esta

se deja entrever, sin embargo, que el vínculo de la historia de la filosofía con la filosofía ocupa un papel esencial, el cual marca como una especie de condición interna a la misma que no es ya la de la perspectiva de un mero *stock* —columbario hubiera firmado Nietzsche— de conceptos, sino que supone un componente de dinamización de la propia actividad filosófica.

En la invención de conceptos, la historia de la filosofía desempeña un papel importante al ligarse al carácter problemático que conmueve previamente toda actividad creadora.<sup>524</sup> De ahí que al hablar Deleuze de recuperar en Hume los problemas ligados a la noción de creencia para calibrar hasta qué punto llega a transformar nuestra idea del conocimiento, ofrezca una breve anotación, una especie de pista, acerca de cómo explicitar aquello que estaba sobrentendido en la “filosofía de Hume”. De forma que la noción de problema se insinúa aquí provisionalmente como un elemento esencial común a la filosofía y a su historia. Así, cuando en *Qu'est-ce que la philosophie?* se atribuye al concepto una historia propia, encontramos la exposición formal de este vínculo entre lo problemático y lo conceptual, pues Deleuze y Guattari desgranar en qué consistiría dicha historia que traza el

---

conforntación entre Heidegger y Deleuze en clave del problema temporal en la filosofía trascendental se encuentra también recogida en el esnayo de Alberto Gualandi, *Deleuze*, que compara a partir del segundo Hedegger ambas lecturas articulando las distancias exitentes a través de las categorías de finitud e infinitud, finitud e ilimitado. Así, explica Gualandi, la *kehr* supone en Heidegger “una inversión radical” en la articulación de lo finito y lo infinito, como de lo activo y lo pasivo como puntos de conjunción del pensamiento y el ser. En este sentido, siguiendo a Gualandi, el cambio en las metáforas empleadas por Heidegger lleva a sustituir la mano por el oído, desplazando así la posición de la acción o del acto hacia la escucha, mientras que en Deleuze, «al contrario, se puede constatar primero un predominio del ojo científico «infinitesimal» y, posteriormente, un predominio de la artística mano «construccionista», siendo necesario añadir que ambas metáforas están estrechamente ligadas. El Pensamiento es a la vez efecto de un reencuentro azaroso, de una pasión violenta, y el fruto de un acto excepcional que continúa en una actividad de cosntrucción, según una necesidad metódica. El pensamiento es a la par intuición visual de la totalidad pre-conceptual del Ser y agenciamiento manual de sus determinaciones conceptuales.» *Op. cit.*, pp.129 y 130. Ambas observaciones nos parecen confluír en el que, como anotaba Giorgio Agamben, puede ser el punto de encuentro más frutífero entre las filosofías de Deleuze y de Heidegger (*cf.*, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; trad. cast. de Antonio Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2005); a saber, las diferencias o las distancias que residen en cada una de las perspectivas que estos autores arrojan sobre la idea de mundo, pues así como las categorías de finito e infinito se imbrican en el problema temporal, las síntesis del tiempo aluden a la imaginación y a la capacidad constructiva de la misma de “producir” funciones semióticas (que diría Umberto Eco, a través de reglas y de procesos culturales) en los que se difumina la barrera en Deleuze entre mundo interior y exterior. La importancia de este problema se hace patente en la filosofía de nuestro autor en la posición progresivamente privilegiada que alcanzará la etología en su obra como disciplina capaz de definir ontológicamente el plano de inmanencia según el dibujo “longitudinal” y “latitudinal” que trazan los signos. Y, como muestra Agamben, en este punto de la génesis de la idea de mundo aparece también la referencia común, en Heidegger y Deleuze, al zoólogo Jacob von Uexküll. A nuestro juicio, esta problemática, que técnicamente queda sintetizada en Deleuze bajo la noción de «enunciados colectivos de agenciamiento», cristaliza en el plano del pensamiento en la cuestión acerca de *cómo ser sensible a los signos capaces de devolvernos al ápice de caos necesario para apasionar nuestro pensamiento*; y en el plano del ser, en la pregunta aparentemente complementaria, acerca de *cómo llegar a producir signos que nos permitan construir un mundo*. Preguntas que si bien están siempre en difícil equilibrio no pueden considerarse únicamente de modo antropomórfico, pues los signos, para Deleuze, donde se hacen verdaderamente patentes en todo su nivel creativo o productivo es en el mundo del arte, el cual, como queda por otra parte explicitado en la noción de *ritornello* en *Mille plateaux*, es una esfera común al hombre y al animal.

<sup>524</sup> Véase “Qu'est-ce que l'acte de création?”, hoy en *Deux régime de fous*, pp.291-302; trad. cast. pp.281-290

nexo “diagramático” entre los problemas y los conceptos. Allí, sirviéndose a modo de ejemplo, y por este orden, «del concepto cartesiano del Yo», «del concepto de Idea en Platón» y de la introducción por parte de Kant del tiempo como «un componente nuevo en el cogito» de Descartes queda como hilvanado está especie “relato” que a través de la transformación de los problemas permite que vaya brotando la creación filosófica. El concepto, como veremos, no es ya una entidad abstracta, sino que, en cambio, para Deleuze (también para Guattari) está configurado por elementos que le conceden, por decirlo así, como el mismo tipo de memoria que tienen las cosas, esa especie de memoria de la materia por la que se ven los vínculos y las huellas de un cuerpo, de una “superficie” sobre otra; lo cual permite una definición fragmentaria y ordinal de la noción de concepto según el “perímetro” de sus notas y la secuencia de las mismas a tenor de sus “vecindades” con otros conceptos.

La propia creación, pues, no pueda ser entendida como una creación *ex nihilo*, ya que las notas de un concepto se articulan como componentes o elementos renovados en otros, sino que más bien “la creación de conceptos” parece responder al modelo clásico de la *poiësis* donde se produce una obra, se talla la madera, se esculpe la piedra, pero también donde como en la poesía, en contraposición a la historia, las cosas ocurren «unas a causa de otras» (*dià tåde*), en lugar, decía Aristóteles, de que se sucedan «unas después de otras» (*metà tåde*). Quizá por eso la asignación en el capítulo 1, “¿Qu’est-ce qu’un concept?”, de *Qu’est-ce que la philosophie?* de una historia para “el arte del concepto” donde podrían rastrearse las conexiones entre los diferentes elementos heterogéneos que componen el movimiento de la creación conceptual, y donde parecería que Deleuze y Guattari evocan la definición clásica de la poesía que se contrapone a la historia, supone también una “revolución” en este punto, pues “invierten” ahora hasta su desaparición la distancia entre los términos al considerar la “construcción” misma como “efecto” de una historia: «Todo concepto tiene su historia.»<sup>525</sup> Y quizá este giro en la caracterización de la *poiësis* para la filosofía sería ciertamente irrelevante si no fuera porque hacia el final de este mismo capítulo, donde, recordémoslo una vez más, se está tratando de dar respuesta a la definición de la filosofía precisamente “como arte del concepto”, Deleuze y Guattari atribuyen a la naturaleza del concepto el ejercicio de «tallar» y «recortar» el acontecimiento,<sup>526</sup> ofreciendo no sólo una

---

<sup>525</sup> *QPh?*, p.23; trad. cast. p.23

<sup>526</sup> Este aspecto manual de la filosofía se hace patente al final del mencionado capítulo 1 “Qu’est-ce qu’un concept?” de *Qu’est-ce que la philosophie?* Allí Deleuze y Guattari definen la creación de conceptos en estrecha vinculación con la noción de acontecimiento, para lo que se sirven de verbos como «*dégager*», «*dresser*», «*tailler*» o «*retailer*» en sus formas de infinitivo o de presente de indicativo, pero nunca en la voz de subjuntivo y mucho menos en tiempo pretérito, lo que subraya el carácter “actual” existente entre la creación, el concepto y el acontecimiento. De manera que el quehacer de la filosofía adquiere cierto tono manual cuando se afirma,



terminología con la que definir “la creación de conceptos” cargada de cierto tono artesanal o manual, sino también la imagen, por otra parte, tremendamente plástica, de que aquel “quehacer” o “hacer” propio de la filosofía está mucho más próximo al “producir” que al clásico “contemplar”. De ahí el desplazamiento que la definición de la filosofía como “*arte del concepto*” provoca en la división clásica entre *poiésis* y *theoría*, escorándose en esta división, por decirlo así, en Deleuze hacia el lado de “las artes productivas”, de la *creación* o de la *poesía*, en lugar de mantenerse en los dominios de la “reflexión”, la “comunicación” o la “contemplación”, de todas estas “técnicas adquisitiva”. Quizá por eso esta propuesta de considerar la filosofía como un arte que ha de producir su propia obra (el concepto) queda asimismo reforzada por el motivo que aparece constantemente en *Qu'est-ce que la philosophie?* que nos recuerda que «no hay firmamento para los conceptos». Y en efecto, es dominio de la *poiésis* el que las cosas vayan concatenadas, el que ocurran unas como «a causa de otras» según cierto paso entre el *antes* y el *después*, y no el que vayan como en la historia, según Aristóteles, «unas tras otras», como si fueran amontonándose o yuxtaponiéndose sin motivo alguno que las coligue. Mas la propuesta de asignar una “historia” a “todo concepto” pliega ambos mecanismos como si fueran un único y mismo proceder, como si en “la creación de conceptos” hubiera una necesidad<sup>527</sup> que obliga a la selección inmanente de sus elementos heterogéneos, pero también como si la fuerza del azar fortuito que hace que unos se repitan al lado de otros, como los hechos se repiten en el curso de la historia, sin una línea fija de continuidad; de modo que esta dos especies de series heterogéneas, poesía e historia, vendrían a superponerse en la aparición de nuevos conceptos. Es quizá por este motivo que la historia asignada al concepto es considerada por Deleuze y Guattari

---

en una definición de tipo artesanal, que dicha labor libera o suelta siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres. La tarea de la filosofía crea conceptos, pero para levantar, alzar o erigir también «el nuevo acontecimiento de las cosas y de los seres, darles siempre un nuevo acontecimiento: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, lo posible como acontecimientos...» (*Dégager toujours un événement des choses et des êtres, c'est la tâche de la philosophie quand elle crée des concepts, des entités. Dresser le nouvel événement des choses et des êtres, leur donner toujours un nouvel événement: l'espace, le temps, la matière, la pensée, le possible comme événements...*) *QPh*, p.36; trad. cast. p.37. Y unas líneas más adelante: «cada concepto talla el acontecimiento, lo recorta a su manera. (Chaque concept taille l'événement, le retaille à sa façon.)» *QPh*?, p. 37; trad. cast. p. 38.

<sup>527</sup> Sobre esta necesidad podemos leer en “Qu'est-ce que l'act de création?»: «Et les concepts, ils n'existent pas tout faits dans une espèce de ciel où ils attendraient qu'un philosophe les saisisse. Les concepts, il faut les fabriquer. Bien sûr, ça ne se fabrique pas comme ça. On ne se dit pas un jour, «tiens, je vais inventer tel concept», pas plus qu'un peintre ne se dit un jour, «tiens, je vais faire un tableau comme ça» ou un cinéaste, «tiens je vais faire tel film!» Il faut qu'il y ait une nécessité, autant en philosophie qu'ailleurs, sinon il n'y a rien du tout. Un créateur n'est pas un prêtre qui travaille pour le plaisir. Un créateur ne fait que ce dont il a absolument besoin. Reste que cette nécessité –qui est une chose très complexe, si elle existe– fait que, un philosophe (là, je sais au moins de quoi il s'occupe) se propose d'inventer, de créer des concepts et non de s'occuper à éfléchir, même sur le cinéma.» *DR*, p.292; trad. cast. p.282. También la expresión de origen nietzscheano “No hay firmamento para los conceptos” o “No hay cielo para los conceptos” es una constante en *Qu'est-ce que la philosophie?*, por ejemplo: «Les concepts ne nous attendent pas tout faits, comme des corps célestes. Il n'y a pas de ciel pour les concepts.» *QPh*, p.11; trad. cast. p.11

como *devenir*, pues la creación de tal o cual nuevo concepto supone la “repartición” «de trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos», llevando a cabo así una transformación de los elementos que intervienen en la creación para concederles «un perímetro nuevo» que ha de ser tomada como un cambio o un movimiento respecto a los viejos elementos ya que el *devenir* «atañe en este caso a unos conceptos que se sitúan en el mismo plano». <sup>528</sup> Una vez más la creación del concepto y su historia se entrelazan: «Aquí, los conceptos se concatenan unos con otros, se solapan mutuamente, coordinan sus perímetros, componen sus problemas respectivos, pertenecen a la misma filosofía incluso cuando tienen historias diferentes.» <sup>529</sup> De modo que la distancia entre los criterios que rigen el ritmo de la *poesía* y la regla del monótono «uno tras otro» que empuja el curso de la *historia* parecen plegarse hasta el punto de volverse indiscernibles. Es en este punto, donde el sucederse según *una causa* y el discurrir como *una suma* se tocan, donde el “arte del concepto” tiene lugar. Y es, probablemente, en este sentido que *Qu'est-ce que la philosophie?* concede al concepto una historia propia, debido a que su creación o producción depende de que se «concatenen», «solapen» o «coordinen» unos elementos “*tras* otros” como si fueran los unos “*causas* de los otros”. De ahí que esa “historia” no sea una historia lineal, sino que sea descrita como una historia que «zigzaguee, o incluso llegue a discurrir por otros problemas o por planos diversos.» <sup>530</sup> Es, en definitiva, el devenir poesía de la historia, pero también el devenir arte de la historia de la filosofía. <sup>531</sup> ¿O acaso no le correspondía como vimos a la historia de la filosofía participar a su modo en la creación? «Hasta la historia de la filosofía, escribe Deleuze siguiendo a Nietzsche, carece de todo interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aun a costa de volverlos contra sí mismo.»

\* \* \*

Así, pues, decíamos, los tres ejemplo mencionados —el cogito de Descartes, la Idea de Platón y el tiempo de Kant— vienen a ilustrar el papel de “la historia de la filosofía” en la creación de conceptos. En primera instancia ésta aparece como el hilo argumental por el que se puede recorrer la historia del concepto a raíz de sus problemas. En dichos ejemplos

---

<sup>528</sup> *QPh?*, p.23; trad. cast. p.24

<sup>529</sup> *Ibid.*

<sup>530</sup> *Ibid.*

<sup>531</sup> «L'histoire de la philosophie est comparable à l'art du portrait. Il ne s'agit pas de «faire ressemblant», c'est-à-dire de répéter ce que le philosophe a dit, mais de produire la ressemblance en dégageant à la fois le plan d'immanence qu'il a instauré et les nouveaux concepts qu'il a créés.» *QPh?*, p.55; trad. cast. p.58

mencionados, el tiempo, en tanto elemento conceptual, se incorpora como «*forma de interioridad*» que rompe la unidad cartesiana del cogito al articular o “explicitar” el salto inherente al «pienso, *luego* soy». Donde los análisis propuestos por Deleuze y Guattari muestran cómo el tiempo entra en juego en la creación conceptual a raíz de un cambio de presupuesto que puede recorrerse en la historia de la filosofía. Los ejemplos I y II del primer capítulo de *Qu'est-ce que la philosophie?* dan buena cuenta de ello. Allí puede comprobarse la composición conceptual del cogito cartesiano y el descubrimiento de la necesidad de una precomprensión de las nociones implicadas (pensar, ser y yo) para la formación del concepto. Dicha anterioridad define lo que nuestros autores denominan «el plano cartesiano» que vendría a responder al problema de la objetividad del conocimiento, de la certeza o de la validez del mismo. Y sin embargo, la *reconstrucción* del cogito como ejemplo de “la creación de conceptos” en filosofía muestra que esta problemática acerca de la validez de nuestro conocimiento se apoya en un terreno «prefilosófico», pues, por decirlo así, el punto de partida en este asunto de “hacer filosofía” para Descartes pasa por rechazar cualquier tipo de dependencia del concepto («por ejemplo, hombre animal racional») para vincular el valor conceptual a un presupuesto subjetivo donde se da por sobrentendido el significado de aquellos elemento que intervienen en el concepto (pensar, ser, yo). De modo que el problema de la objetividad del conocimiento implícito en la “creación cartesiana” del cogito presupone la necesidad de una subjetividad previa y común que permita la comprensión del concepto, donde los elementos que intervienen en el mismo están dotados de antemano de un significado común o cotidiano antes de entrar en la composición («todo el mundo sabe lo que significa pensar, lo que significa ser»); pues estos elementos son, como el *bon sens*, *lo mejor repartido del mundo*. La inclusión del tiempo en el juego de la creación de conceptos por parte de Kant conlleva, según podemos seguir a nuestros autores, la crítica a Descartes por dar por hecho el tránsito entre la determinación del pensar y la indeterminación del ser, pero también, y al nivel de la función que ocupa la “historia de la filosofía” en el “creación de conceptos”, llama la atención que la exposición de Deleuze y Guattari necesite apoyarse en «el concepto platónico de Idea» antes de alcanzar el ejemplo de la “crítica”. Esta anotación, que tiene lugar al comienzo del ejemplo II, nos permite mantener la tesis de que el hilo que ofrece el pasado de la filosofía como historia de un concepto no responde a un relato de tipo cronológico donde pudieran seguirse las fases de un problema como si en los distintos períodos de la historia fueran superándose, sino que más bien estos bloques de historia dan la impresión de responder a una línea transversal que atraviesa la filosofía al margen de la secuencia de cada una de sus

efectuaciones concretas y particulares; plegándose, por decirlo así, el paso de *uno después de otro* con el “tempo” *de uno a causa del otra* hasta hacerse indiscernibles. Así, pues, en esto de “hacer filosofía” Platón habría, según nuestros autores, elaborado un concepto de Idea donde prima la distancia y la participación como elementos compositivos: una Cualidad inalcanzable y un sinfín de tentativas o de “pretendientes”. El tiempo resultaba así como una anterioridad completa presupuesta, pues la Cualidad está siempre de antemano y en primer lugar dispuesta en, y para, poner en juego la participación. Pero esta situación de privilegio de la Idea en la “construcción” platónica, en el «plano platónico», deja entrever una vez más la existencia de un terreno presupuesto en la elaboración de conceptos, pues es preciso, como vimos en nuestro capítulo III, que se parta de la diferenciación de un tiempo anterior para la Idea. Este hallazgo permite en los análisis de *Qu'est-ce que la philosophie?* reconocer, por decirlo así, la presencia de un desnivel entre el arte de la creación de conceptos y el momento o el terreno en que la filosofía efectivamente traza la historia de su escritura. Más allá de que pueda ubicarse en tal o cual período, como el platonismo, el reconocimiento de un presupuesto prefilosófico en la tarea de la filosofía como “creación de conceptos” implica la participación de un factor que no pertenece ya al ámbito conceptual sino que responde a un núcleo problemático cuyo mero planteamiento puede animar, también frustrar, la propia actividad creadora. El tiempo, por finalizar el análisis de los comentados ejemplos de creación conceptual, en Descartes dejará de ocupar ese lugar privilegiado de la Idea, pero no será incluido en el cogito salvo como presupuesto completamente inmediato a ese plano subjetivo desde el que se articulan sus dos componentes: pensar y ser. Había de ser definitivamente otra vez en Kant, en el modo de “hacer filosofía” del de Königsberg, cuando el tiempo sea extraído de ese terreno preconceptual para pasar a intervenir en la propia creación de conceptos como forma de la interioridad que permite pensar la compleja composición entre receptividad y espontaneidad del sujeto trascendental, y que implica a su vez «un concepto nuevo de espacio»<sup>532</sup>. Es en este sentido, y como veremos luego, que dice Deleuze y no por casualidad, de la aportación de Kant al “arte del concepto”: «Es una revolución considerable.»<sup>533</sup>

\* \* \*

---

<sup>532</sup> *QPh?*, p.35; trad. cast. p.37

<sup>533</sup> *Ibid.*

### Tercera parte: la construcción del método o la creación por conceptos

En este itinerario de los “Ejemplos I y II” de *Qu’est-ce que la philosophie?* la actividad creadora es interpretada como aquello que no puede darse sin la necesaria intervención de lo problemático. La creación, por lo tanto, está vinculada al problema como aquello que le corresponde de manera interna y no meramente circunstancial. Perspectiva desde la que se puede sumar la historia de la filosofía como elemento partícipe en el constructivismo, pues ésta «no sólo implica que se evalúe la novedad histórica de los conceptos creados por un filósofo, sino la fuerza de su devenir cuando pasan de unos a otros.»<sup>534</sup> De forma que “la creación de conceptos” presupone, como acabamos de ver, la predisposición de un planteamiento problemático que si bien puede deducirse como a posteriori de los conceptos que lo desenvuelven a lo largo de la historia de la filosofía, en ningún caso llega a confundirse ni con los propios conceptos ni con la exposición de los mismos, al tratarse, por decirlo así, de lenguajes, de registros o de niveles diferentes. Los presupuestos o las premisas bajo las que se expresa un problema no son, pues, a juicio de Deleuze, separables de los conceptos que lo desarrollan, sino precisamente todo lo contrario, ya que serían algo así como el factor que se encuentra en los conceptos mismos como condición inherente a su planteamiento. Y sin embargo, esta condición no tiene por qué describir un complemento respecto a una supuesta propiedad privativa de la naturaleza del concepto, sino que implica la capacidad convulsa de despertar la génesis de los mismos como aquello que viniendo de otro lenguaje conmueve sus componentes. El carácter de lo problemático responde así a un lenguaje que no tiene por qué ser necesariamente filosófico, que no es el propio del “arte del concepto”, sino que comprende, según decía Deleuze, la parte no filosófica de la filosofía.<sup>535</sup> Y en efecto, podemos leer en *Qu’est-ce que la philosophie?*

---

<sup>534</sup> *Ibid.*

<sup>535</sup> Deleuze localiza el descubrimiento acerca de la importancia de la no-filosofía en su época como docente en la Universidad de Vincennes, como recoge en *Pourparlers*: «C’est là que j’ai saisi à quel point la philosophie avait besoin, non seulement d’une compréhension philosophique, par concepts, mais d’une compréhension non philosophique, celle qui opère par percepts et affects. Il faut les deux. La philosophie est dans un rapport essentiel et positif avec la non-philosophie: elle s’adresse directement à des non-philosophes. [...] Il y a au contraire un excès de savoir qui tue le vivant dans la philosophie. La compréhension non philosophique n’est pas insuffisante ou provisoire, c’est l’une des deux moitiés, l’une des deux ailes.» *C.*, p.191; trad. cast. p.223. Asimismo la importancia de este término técnico vuelve a aparecer en *Qu’est-ce que la philosophie?* donde se insiste en un comienzo en la idea de que la no-filosofía se encuentra «en el corazón de la filosofía» para ir progresivamente delimitando ese espacio interior propiamente filosófico como el lugar común donde toda disciplina creativa juega con el caos, se asoma al abismo de la inmanencia. Respecto a lo primero podemos leer: «Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n’existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions iternes. Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même, et signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d’être compris seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s’adresse aussi aux non-philosophes, dans son essence. Nous verrons que ce rapport constant à la on-philosophie prend des aspects variés; d’après ce

que todo «concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se van solucionando.»<sup>536</sup> Pero también que «incluso en filosofía sólo se crean conceptos en función de los problemas mal vistos o mal planteados (pedagogía del concepto).»<sup>537</sup> Surgen entonces un sinfín de sospechas respecto al vínculo entre la creación de conceptos y lo problemático. Todo parecería indicar que el problema está dado de antemano y los conceptos vendrían a resolverlo como herramientas de una razón instrumental. También podría pensarse que la creación de conceptos surgiría de establecer una relación de diálogo con un conjunto determinado de cuestiones a las que podría dar respuesta al igual que la misma relación podría cotejarse con cualquier otro conjunto planteado, y donde la diferencia estribaría, por decirlo así, en el porcentaje de éxito de respuestas que permitiría tal o cual concepto (paradigma de la refutación). Y por último, cabría también la falsa impresión de que corresponde a la naturaleza de lo problemático presentarse siempre desordenadamente para llevar a confusión determinaciones o a equívoco nociones que la “creación de conceptos” reorganizaría. En todos los casos la creación y el problema permanecerían como algo ajeno e independiente entre sí; simplificado de este modo, el problema siempre sería un cuestionamiento circunstancial o accidental respecto a la creación que habría de afrontarse a su vez como algo extraño o desconcertante, lo cual conllevaría reducir la creación de conceptos a la mera reformulación de posiciones preestablecidas al no poder incorporar nada nuevo o verdaderamente diferente, por aquello del cambio de nivel o de lenguaje implicado, en sus elaboraciones. Hay un ejemplo muy bello en Deleuze que ilustra esta vinculación entre el acto de creación y el problema. La luz

---

premier aspect, la philosophie définit comme création de concepts implique une présupposition qui s'en distingue, et pourtant en est inséparable. La philosophie est à la fois création de concept et instauration du plan.» (*QPh?*, pp.43 y 44; trad. cast. p.44) Pero la importancia de este término en el proceso constructivo quedará patente al vincular Deleuze y Guattari en el último párrafo de dicha obra el plano de immanencia con este recorrido no-filosófico de la filosofía: «Le plan de la philosophie est pré-philosophique tant qu'on le considère en lui-même indépendamment des concepts qui viennent l'occuper, mais la non-philosophie se trouve là où le plan affronte le chaos. *La philosophie a besoin d'une non-philosophie qui la comprend, elle a besoin d'une compréhension non-philosophique, comme l'art a besoin de non-art, et la science de non-science.* Il n'en ont pas besoin comme commencement, ni comme fin dans laquelle ils seraient appelés à disparaître en se réalisant, mais chaque instant de leur devenir ou de leur développement.» *QPh?*, pp.205 y 206; trad. cast. pp. 219 y 220.

<sup>536</sup> *QPh?*, p.22; trad. cast. p.22

<sup>537</sup> El fragmento completo de estas dos citas, donde aparece el ejemplo del concepto de Otro, sería: «Tout concept renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait pas de sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu'au fur et à mesure de leur solution: nous sommes ici dans un problème concernant la pluralité des sujets, leur relation, leur présentation réciproque. Mais tout change évidemment si nous croyons découvrir un autre problème: en quoi consiste la position d'autrui, que l'autre sujet vient seulement «occuper» quand il m'apparaît comme objet spécial quand je lui apparais? De ce point de vue, autrui 'est personne, ni sujet ni objet. Il y a plusieurs sujets parce qu'il y a autrui, non pas l'inverse. L'ordre a changé, autant que la nature des concepts, autant que les problèmes auxquels ils sont censés répondre. Nous laissons de côté la question de savoir quelle différence il y a entre un problème en science et en philosophie. Mais même en philosophie on ne crée de concepts qu'en fonction de problèmes qu'on estime mal vus ou mal posés (pédagogie du concept).» *QPh?*, p.22; trad. cast. p.25

implica una precomprensión acerca de cómo la experimentamos que evoca la sombra, la umbría o la tiniebla. El modo en que comprendemos la luz ha venido durante mucho tiempo predeterminado por su relación con la oscuridad, de forma que ésta remite a su vez a determinados conceptos, que ofrecen en filosofía una concepción dualista del problema. Así, parafraseamos el ejemplo de Deleuze, la luz puede ser comprendida en “una imagen del pensamiento” donde brille «el conflicto o la lucha entre el Bien y el Mal». Y sin embargo, el problema se transforma radicalmente cuando la luz comienza a ser experimentada en relación con el blanco, en lugar, de hacerlo con «las tinieblas». En ese momento el diálogo entre la luz y la sombra cambia, también el de la luz y los cuerpos, dice Deleuze, «es un mundo distinto». El problema de la luz deja de ser en ese preciso momento el de la oposición o el conflicto, desaparece entonces la conceptualización de lo negativo o del Mal como la carencia y la oscuridad, y del Bien y lo positivo como la plenitud luminosa. Simplemente al pensar la luz respecto al blanco deja de haber oposición y contradicción, ya que al blanco, color donde precisamente se compone plenamente el espectro de luz, no se puede confrontar con ningún opuesto. De ahí que a «una “nueva” manera de tratar la luz» le corresponda una conceptualización diferente donde la dualidad entre contrarios desaparecería para dejar paso a la alternativa entre iguales. En lugar del Bien y del Mal, de la luz y la sombra, hablaríamos de la alternancia en el blanco de la luz «del sol y la de la luna.»<sup>538</sup>

El problema de la luz remite a la creación de conceptos, pero ésta no puede ser reducida, como ya sabemos, a un grupo determinado de notas como si fueran la respuesta definitiva al modo de experimentar nuestra relación con la luz. El problema implica el concepto, pero como aquello capaz de concederle unas condiciones determinadas de expresión: así la luz respecto a la tiniebla no es lo mismo que la luz con relación al blanco. Corresponde al concepto la cristalización del problema en una de sus caras, pero en ningún caso esta capacidad de ofrecer una perspectiva concreta supone responder de una vez y para siempre a las cuestiones suscitadas por el problema, como si los interrogantes

---

<sup>538</sup> «Prenons l'exemple de la lumière. Certains ont posé le problème de la lumière par rapport aux ténèbres. Et, bien sûr, ils l'ont fait de manière variée, sous forme de deux moitiés, de stries, de clair-obscur. Ils n'en avaient pas moins une certaine unité qu'on a légitimement nommée « expressionnisme » au cinéma. Remarquez que ce type d'image lumière-ténèbres renvoyait à un concept philosophique, à une image de pensée: celle d'une lutte ou d'un conflit entre le Bien et le Mal.

Il va de soi que le problème change entièrement si vous visez et pensez la lumière dans ses rapports avec le blanc, non plus avec les ténèbres. De ce point de vue, l'ombre ne sera plus qu'une conséquence, ce sera un tout autre monde. Il n'aura pas moins de dureté ou de cruauté parfois, mais tout sera lumière. Simplement il y aura deux lumières, celle du soleil et celle de la lune. Et conceptuellement, c'est le thème de l'alternance et de l'alternative qui remplacera celui de la lutte ou du conflit. Ce sera une « nouvelle » façon de traiter la lumière. Mais c'est d'abord parce que la nature du problème aura changé.» “Portrait du philosophe en spectateur”, en *DR*, p.201; trad. cast. p.201

quedaran cerrados al traducirse a un planteamiento conceptual. Ahora, como muestra el ejemplo, la creación también requiere a su vez de «una “nueva” manera de tratar la luz», necesita de un cambio o «transformación» en el problema para poder expresarlo con nuevos conceptos y así; expresarse como creación, pues toda creación es siempre algo nuevo y «la novedad es el único criterio de toda obra.»<sup>539</sup> El problema y la creación están imbricados, pero ambos, en Deleuze, cambian su significado tradicional. El primero deja de ser una formulación cerrada y eterna de cuestiones que hubieran ido trasmitiéndose a lo largo de la historia; y el segundo, un ejercicio puramente intelectual, abstracto e independiente de cualquier otra influencia “exterior”. La noción de problema ya no es planteada como el grupo de interrogantes dado que ha de encontrar una respuesta, como si el problema fuera una referencia con la que las diferentes alternativas hubieran de medirse, de refutarse o de validarse. Es más bien lo contrario, ahora el problema es lo que tiene que ser evaluado y medido, es el que tiene que ofrecer, por decirlo así, el contenido de su respuesta en función del interés que suscita en su actualidad, en su expresión, en su cristalización en un *hic et nunc*. Tenemos, según decía Deleuze, los problemas que nos merecemos, lo cual significa que las cuestiones no vienen dadas a priori, pero también, que la noción de problema está vinculada a la verdad por el caudal del tiempo. Por allí son empujados los diferentes elementos que participan en el planteamiento del problema, la luz y el blanco y la tiniebla, trabando un vínculo temporal que ya no es el mundo estático de las preguntas universales y de la verdad quieta. Hay en esta renovación de la noción de problema en la filosofía de Deleuze la exigencia de pensar lo problemático más allá de los parámetros de la representación, de los límites trazados por el reconocimiento en el pensamiento. Es una nueva condición exterior al pensamiento, lo problemático deja de ser una fórmula escolar con la que previamente se cuenta para ensayar alcanzar la verdad con respuestas prediseñadas. La relación de la creación de conceptos con lo problemático se teje en el exterior de la novedad, donde deja de formularse el problema como el registro de preguntas y respuestas que supone siempre la entronización de un planteamiento universal en la figura del sujeto. El problema es una cuestión *de iure*, pertenece a la condición misma del pensamiento pero sólo puede formularse en su encuentro con la novedad. Donde ésta supone tanto el exterior del pensamiento como la condición de la verdad, de la validez o de la certeza del problema. Así, si cada concepto, como veíamos, *tiene su historia* por donde se engarza en los interrogantes del problema, también los problemas responden a épocas diferentes, responden a distintos presentes:

---

<sup>539</sup> *Ídem.*, p.200; trad. cast. p.199



«Por supuesto, los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires. Pero ¿qué significan conceptos de nuestra época o de una época cualquiera? Los conceptos no son eternos, pero ¿se vuelven acaso temporales por ello? ¿Cuál es la forma filosófica de los problemas de la época actual? Si un concepto es «mejor» que uno anterior es porque permite escuchar variaciones nuevas y resonancias desconocidas, porque efectúa reparticiones insólitas, porque aporta un Acontecimiento que nos sobrevuela. Y así, si se puede seguir siendo platónico, cartesiano, kantiano hoy en día, es porque estamos legitimados para pensar que sus conceptos pueden ser reactivados en nuestros problemas e inspirar estos conceptos nuevos que hay que crear.»<sup>540</sup>

Es interesante anotar aquí el contraste entre la novedad exigida a la creación y la vinculación de lo problemático con un “nosotros”. La oposición refleja una posible alternancia de conceptos según una evaluación que califica uno respecto de otro –siempre en términos de relaciones compositivas y de comparaciones relativas– como “mejor”, más aventajado o más certero que otro, el cual necesariamente habrá de resultar “peor” en la comparación, respecto al problema del que son capaces de expresar. De forma que por un lado encontramos la condición de que el concepto ha de estar ligado a problemas «que sean los nuestros», lo cual conlleva que a la creación le corresponda un tiempo finito, de ahí la idea de que *los conceptos no son eternos*. Pero, por otro, los problemas responden a una época en el sentido de un período definido, de una estación o de una pausa en el correr del tiempo, por lo que lo problemático no atañe tanto a las urgencias cotidianas, no alude por lo tanto necesariamente al transcurso cronológico de un momento u otro actual, sino a la delimitación de un intermedio, de un «entre» donde los términos prefijados de la opinión, por decirlo así, se deshacen en sus relaciones todavía inexistentes donde el *qué* puede dejar lugar al *cómo*. Lo problemático dibuja así una temporalidad para el concepto que no es ya la de los relojes, pues no corresponde a ninguna urgencia o premura de la actualidad, sino que supone la virtualidad que asegura siempre el carácter actual del concepto en su novedad.

\* \* \*

---

<sup>540</sup> *QPh?* p.32; trad. cast. p.33

Así, pues, cuando Deleuze y Guattari, al final de su proyecto en común, hacen explícita la tarea que corresponde a la filosofía como «el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos»<sup>541</sup> presuponen ya en la vinculación del concepto al problema («Todo concepto es problemático») una interrupción, un corte o una discontinuidad en el *continuum* de la historia.<sup>542</sup> En este sentido el dinamismo que connotan los infinitivos (*former*, *inventer* y *fabriquer*), que aparecen en la definición de la actividad de la filosofía, supone un movimiento de distancia de ésta respecto al tiempo o al espacio continuo que dibuja la historia como historia acabada del progreso, pues la creación que recoge la historia de la filosofía parece apuntar hacia otro lado diferente al del desarrollo específico de una disciplina como su perfección técnica en la historia, pues «la historia de los hombres y la historia de la filosofía no tienen el mismo ritmo.»<sup>543</sup> Y si en la elección de estos tres verbos empleados por parte de Deleuze y Guattari como sinónimos del de creación para la definición de la filosofía puede verse un cierto aire del dominio técnico, y de su expresión acabada en la estética o simplemente en el arte como figura del lento avance del Espíritu en la Historia Universal, es necesario refutar esta posible lectura, fomentada a su vez por aquella especie de instrumentalización de los conceptos que ha derivado de errar la fórmula de “Rizoma” los conceptos están *como en una caja de herramientas*, recordando tanto que en *L’anti-Œdipe* que las definiciones propuestas para la producción difuminaban la distancia entre Naturaleza y Espíritu como que en *Mille Plateaux* el arte era considerado una actividad común al hombre y al animal,<sup>544</sup> por lo que la definición de la filosofía como creación no puede ser interpretada bajo el relevo inagotable de las piezas en la máquina del progreso, sino que más bien, todo lo contrario, es como la ruptura de esa continuidad. Esta ruptura, reflejada en el aire de novedad del problema y en el aspecto innovador del concepto, supone también que el constructivismo opera una brecha en la continuidad universal de la historia por la cual puede comenzar a filtrarse «lo Internal, lo Intempestivo, lo Actual»

---

<sup>541</sup> Esta célebre fórmula o sentencia aparece por primera vez en la «Introducción» a *Qu’est-ce que la philosophie?*, y son los propios Deleuze y Guattari quienes especifican la puesta en claro de una tarea que ya venían haciendo. El texto original dice así: «Simplement l’heure est venue pour nous de demander ce que c’est que la philosophie. Et nous n’avions pas cessé de le faire précédemment, et nous avons déjà réponse qui n’a pas varié: la philosophie est l’art de former, d’inventer, de fabriquer des concepts.» *QPh?*, p. 8; trad. cast. p. 8

<sup>542</sup> Esta interrupción se encuentra enmarcada dentro de una lógica del enunciado que sustituye en la definición de *Qu’est-ce que la philosophie?* el cuadro judicativo o proposicional donde se venía definiendo tradicionalmente el concepto. Dicha lógica encuentra sus antecedentes más próximos en los trabajos de Foucault quien ofrece a Deleuze, como muestra la monografía de 1986, el andamiaje necesario para poder pensar la creación de conceptos liberada de la dicotomía sujeto-predicado. Asimismo, era ya el propio Foucault quien introducía e *L’archéologie du savoir* la vinculación de esta lógica de enunciados con la historia en clave de «*interruptions*», interrupciones, cortes o discontinuidades (*L’archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969; trad. cast. de Aurelio Garzón, Siglo XXI, Buenos Aires, 1970).

<sup>543</sup> *QPh?*, p.99; trad. cast. p.105

<sup>544</sup> «Non seulement l’art n’attend pas l’homme pour commencer, mais on peut demander si l’art apparaît jamais chez l’homme, sauf dans des conditions tardives et artificielles.» MP, p.394; trad. cast. p.326

como lo contingente necesario; esto es, aquello que no puede ser reducido ni al cronograma de las fechas de los sucesos en la historia ni a los Ideales eternos que pueden evocarse en la “universalidad” de la misma. Lo Internal, lo intempestivo o lo actual son definidos por su irreductibilidad al tiempo cronológico, tanto en su acepción de paso efímero como en su extrapolación en una acepción eterna e inalcanzable; son, en definitiva, «la nebulosa no histórica que nada tiene que ver con lo eterno, el devenir sin el cual nada sucedería en la historia, pero que no se confunde con ellas.»<sup>545</sup> Y como vimos, el descubrimiento de la discontinuidad o de la irrupción en la historia también era a su vez motivado y promovido por la creación de conceptos, que justamente por su capacidad para desbaratar lo continuo en tanto fragmentario podía ser tomado por “una revolución considerable”. De forma que la propia creación permite a su vez una ruptura en el continuo hilo de “lo necesario” por la que “lo novedoso” entra en el escenario de la historia y permite dar con el problema de «nuestra época»: «Por supuesto, los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires.»<sup>546</sup> La novedad aparece así como el nexo donde la creación y lo problemático se estrecha y se retroalimenta, estableciéndose como imprescindible para ambas la idea de algo que irrumpe desde fuera, y estableciendo así en el pensamiento esta novedad como categoría preponderante sobre la que vendrán a dibujarse “nuestros problemas”, “nuestra historia” y “nuestros devenires”.

Ahora bien, son precisamente ejemplos u otros tantos nombres de esta noción de novedad los tres conceptos mencionados: *lo internal*, *lo intempestivo* y *lo actual*. Estos aparecen hacia el final de la primera parte de *Qu'est-ce que la philosophie?*, en el ejemplo IX, como «ejemplos de conceptos en filosofía», como «conceptos ejemplares».<sup>547</sup> De modo que cada

---

<sup>545</sup> *QPh?* p.107; trad. cast. p.113

<sup>546</sup> *QPh?*, p.32; trad. cast. p.33

<sup>547</sup> Las dos últimas notas corresponden a *QPh?* p. 114. Aquí en un argumento que engarza a Péguy, a Nietzsche y a Foucault, se encuentra la referencia algo más escolar a Kant, quien proporciona, al hilo de las interpretaciones de Michel Foucault a *¿Qué es la Ilustración?* realizadas durante el primer curso de 1983 en el Colegio Francés (Foucault reelaboró este comentario en la misma primavera de 1983 con objeto de su visita a Berkeley, ambas versiones aparecieron publicadas en *Magazine Littéraire*, n°207, mayo de 1984, pp.35-39 y n°309, abril de 1993, pp.61-74, respectivamente; existen versión en de castellano de las dos: la primera en *Saber y verdad*, traducción a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1985; la segunda realizada por Juan J. Jácome, *Revista de pensamiento crítico*, Barcelona-Madrid, n°1, mayo-julio 1994, en lo que se refiere a esta nota aludimos a la primera versión); ofrece, decíamos, la clave a Deleuze y Guattari para componer esa especie de pentagrama donde se plasma el «problema de la filosofía»; esto es, allí donde han de sumarse, han de conciliarse, como las dos melodías que corresponden a la historia y al pensamiento. Dicha clave es la que da el tono de la contemporaneidad de la propia filosofía, a la par, que establece nuestros «modos de existencia inmanente». En este sentido escriben Deleuze y Guattari: «Lorsque Foucault admire Kant d'avoir posé le problème de la philosophie non pas par rapport à l'éternel mais par rapport au Maintenant, il veut dire que la philosophie n'a pas pour objet de contempler l'éternel, ni de réfléchir l'histoire, mais de diagnostiquer nos devenirs actuels: un devenir-révolutionnaire qui, selon Kant lui-même, ne se confond pas avec le passé, le présent ni l'avenir des révolutions. Un devenir-démocratique qui ne se

uno de ellos sirve para ilustrar aquella tarea productiva de la filosofía, para desentrañar aquella «naturaleza del concepto o al concepto de concepto»,<sup>548</sup> a la vez que habrían de definir ese “nosotros” que delimita el tiempo de lo problemático, así como la historia y el devenir. Dejando al margen momentáneamente el vínculo de lo *intempestivo* con aquello que buenamente seamos “nosotros”, estos tres ejemplos recogen la conexión entre la creación de conceptos y su aire de innovación o de novedad. En primero lugar porque en tanto que el modelo es el criterio o paradigma a seguir para cualquier concepto, todo concepto encontrará la regla de su composición en la novedad, así como será evaluado según su capacidad innovadora. En segundo lugar, porque aquellos tres «conceptos ejemplares» conforman una especie de ristra o de elementos de una colección donde pueden seguirse las variaciones de un tema o de un problema común, que no es otros sino la contemporaneidad misma de la filosofía, su preguntar *en* el presente, *para* el presente y acerca del *presente* mismo; es decir, su vinculación con *el problema del tiempo*, con la cuestión impercedera de la actualidad de la filosofía.<sup>549</sup> Y en tercera lugar, y según aquella acepción algo más polémica, porque estos tres conceptos son “ejemplares” en tanto que causan cierto escarmiento en el modo y manera tradicional de habérselas con la historia y con el pensamiento, ya que apuntan hacia el centro de la categoría de necesidad, castigan de lleno su definición como marco de continuidad y universalidad en favor de la discontinuidad, la irrupción o el corte.

---

confond pas avec ce que sont esEtats de droit, ou même un devenir-grec qui ne se confond pas avec ce que furent les Grecs. *Diagnostiquer* les devenirs dans chaque présent qui passe, c'est ce que Nietzsche assignait au philosophe comme médecin, «médecin de la civilisation» ou inventeur de nouveaux modes d'existence immanents.» *QPh?*, pp.107 y 108; trad. cast. p. 114. Explicaba Foucault en aquel curso de 1983 que en las referencias de carácter histórico que quedan como inauguradas en filosofía con el *Discursos del método*, el ahcerse eco de determinadas situaciones históricas correspondía a la necesidad de encontrar «un motivo para una decisión filosófica» (*op. cit.*, trad. cast. p.198). Esta “decisión” pasa por una nueva actitud filosófica que consistirá en que la filosofía problematice «su propia actualidad discursiva» convirtiendo así esta disciplina en discurso *de* la modernidad y *sobre* la modernidad. Los análisis de Foucault concluyen, tras localizar como signo de la “actualidad” filosófica el signo entusiasmado de quien contempla la revolución, con el reconocimiento para la filosofía del doble movimiento que va de *la analítica de la verdad* a *la ontología del presente* o a *la ontología de nosotros mismos* (*idem*. p.207).

<sup>548</sup> *QPh?*, p.24; trad. cast. p.25

<sup>549</sup> Sobre la muerte de la filosofía: «En tout cas, nous ne avons jamais eu de problème concernant la mort de la métaphysique ou le dépassement de la philosophie: ce sont d'inutiles, de pénibles radotages.» *QPh?*, p.14; trad. cast. p.14; y «Je n'ai jamais eu de souci concernant un dépassement de la métaphysique ou une mort de la philosophie. La philosophie a une fonction qui reste parfaitement actuelle, cr'eer des concepts.» *C.*, p.186; trad. cast. p.217. También al comienzo de *Dialogues*, bajo el halo de que la pregunta se fabrica y no se responde, y que habría que tratar de evitar las preguntas generales, esquivarlas porque no conducen a nada o porque no producen nada, podemos leer: «Beaucoup de gens pensent que c'est seulement en ressassant la question qu'on peut en sortir. «Qu'en est-il de la philosophie? est-elle morte? va-t-on la dépasser?» C'est très pénible. On ne va pas cesser de revenir à la question pour arriver à en sortir. Mais sortir ne se fait jamais ainsi. Le mouvement se fait toujours dans le dos du penseur, ou au moment où il cligne des paupières.» pp.7 y 8; trad. cast. p.5

Sin lugar a dudas aquella tarea constructiva de la filosofía y la consecuencia “intempestiva” que se deriva de la misma –la entrada de la contingencia como marco del pensamiento y motor de la historia– van tan parejas que difícilmente podríamos descifrar los puntos que configuran el límite de su relación, desde el cual podría deslindarse “la creación” y “la novedad” con objeto de discernir cuál fuera el orden que les corresponde entre sí, o los pasos que distan entre la tarea y el objeto o resultado de la filosofía. Y sin embargo, parece verosímil afirmar, siguiendo aquella vieja problemática kantiana de “La arquitectónica de la razón pura” por la que “la filosofía” y “el filosofar” no son exactamente lo mismo, que el problema de semejante imposibilidad de discernir entre la tarea y el objeto de la filosofía, entre el *método* y el *interés* que se juegan en la misma, reside para Deleuze en liberar a la filosofía de aquel conocimiento «subjetivamente histórico»<sup>550</sup> que elimina toda posibilidad de construcción conceptual para la filosofía y que la aboca a una «*cognitio ex datis*».<sup>551</sup> Recordemos brevemente que a aquel «conocimiento subjetivamente histórico» Kant arribaba en la “Doctrina trascendental del método”, allí donde los contenidos o “elementos” de la crítica eran retirados para dejar paso a la cuestión puramente metodológica. De modo que a la filosofía le correspondía en este «plan»<sup>552</sup> una *diferencia formal* con respecto a la matemática, que además de su validez objetiva había recibido, para envidia y perplejidad de la filosofía, el privilegio de ser «*cognitio ex principiis*» o conocimiento «subjetivamente racional» y no, precisamente, «histórico». Y esto, porque aun considerando el mismo objeto, señala Kant, a la filosofía y a la matemática les corresponde un proceder diferente con los conceptos o un *hacer* distinto en el uso trascendental de la razón<sup>553</sup> que les confiere también una distancia de índole subjetiva. Kant puede ofrecer así la diferencia entre la filosofía y el filosofar, mostrar la dificultad de «aprender filosofía» y, lo que resulta más grave para la ya malparada filosofía, corregir todo quehacer filosófico, toda declinación del verbo filosofar, que vaya *más allá* de los anchos límites de la posibilidad de la experiencia en general; esto es, desalienta cualquier intento de la filosofía que pretenda situar su tarea, y por ende su objeto, más allá de los «meros conceptos» tildándola de *dogmática*; descartando así de antemano los beneficios, a buen seguro arriesgados y de

<sup>550</sup> «Un conocimiento puede ser, pues, objetivamente filosófico siendo, a la vez, *subjetivamente histórico*, como ocurre con la mayoría de los aprendices y con todos aquellos que nunca ven *más allá* de la escuela y que siguen siendo aprendices toda su vida.» *KrV*, A837/B865 (subrayado nuestro). De este “nunca más allá” a la emancipación del hombre en *¿Qué es la Ilustración?* hay un paso para su logro, pero también como verá Deleuze a través de la crítica niezscheana en *Nietzsche et la philosophie*, a penas hay diferencia con su traición pues el criticismo no deja de ser, según el descubrimiento del método genealógico, una fundamentación de los valores tradicionalmente admitidos por una cultura.

<sup>551</sup> *KrV*, A836/B864

<sup>552</sup> En A704/B732 dice Kant: «Ahora, en cambio, no se trata tanto de los materiales como del plan.»

<sup>553</sup> En *KrV* A711/B739 el uso trascendental es definido por Kant como el ejercicio del entendimiento por meros conceptos.

dudosa solvencia, que acarrearía alcanzar un fin u objeto, por así decirlo, “aconceptual” (pues todo concepto ha de llevar consigo una intuición). El límite que suscribe la consigna de atender a los «meros conceptos», añade entonces a las tribulaciones del método, a la dificultad de aprender filosofía, la supeditación del proceder filosófico a una segunda instancia, la cual no puede necesariamente integrarse en las formas propias del entendimiento, sino que ha de derivarse como del límite lógico de aquellos y desde allí desprenderse como la condición irrevocable del proceder filosófico. Aunque sólo en apariencia esta condición parece desprenderse de la máxima extensión del concepto, pues se trata en todo caso de la regla última de la universalidad de todo concepto y, por ende, de *lo incondicionado* que inevitablemente ha de sostenerlos con anticipación a su puesta en juego en cualquier juicio. Sin duda estos “conceptos de razón pura” son en Kant las Ideas, pero para lo que aquí nos interesa, basta con mencionar que la caza de lo incondicionado (podría añadirse: “en un sujeto, en una serie y en un sistema”) persigue el rastro de «las clases de relación que el entendimiento se representa por medio de las categorías»; a saber, «los conceptos de razón pura».<sup>554</sup> De modo que la pista que ha de rastrearse es la *síntesis* en tanto que supone la función del entendimiento y la expresión de los conceptos a través del juicio. Función y expresión supeditadas al modelo que establecen las Ideas de esas «clases de relación» entre conceptos, pues aquellas, en tanto que incondicionadas, son los *arquetipos* para las síntesis operadas por medio de los conceptos puros del entendimiento; las Ideas determinan entonces, como desde fuera, el juego de los mismos al integrar la «totalidad de las intuiciones» y la supuesta intensión plena del dominio de un concepto según la *universalidad* del modelo tomado del silogismo, pues semejante vínculo jamás puede hacerse efectivo, por así decirlo, en objeto alguno de experiencia, sino sólo en la *totalidad*, sólo en «la experiencia tomada en su conjunto».<sup>555</sup> De ahí que «el canon», o aspecto positivo del método trascendental, convierta la consigna de que las Ideas «son sólo ideas»<sup>556</sup> en la

---

<sup>554</sup> «Los conceptos de razón pura serán tantos cuantas sean las clases de relación que el entendimiento se representa por medio de las categorías. Consiguientemente, habrá que buscar: en primer lugar, un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto; en segundo lugar, un incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros de una serie; en tercer lugar, un incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema.» *KrV*, A323/B379

<sup>555</sup> Kant emplea respectivamente *universalitas* y *universitas* para universalidad y totalidad: «Consiguientemente, una vez que, en la mayor del silogismo [«Cayo es mortal»], hemos tomado el predicado en toda su extensión, bajo cierta condición, lo restringimos a cierto objeto en la conclusión. Esta magnitud plena de la extensión, en relación con tal condición, se llama *universalidad* (*universalitas*). A ésta corresponde en la síntesis de las intuiciones la *totalidad* (*universitas*) de las condiciones. El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.» *KrV*, A322/B379

<sup>556</sup> *KrV* A329/B386

restricción tajante de dar forma a aquellos objetos con las “operaciones” del entendimiento, provocando así que éstas, los negocios entre conceptos, queden atrapadas dentro de las redes de lo posible, de la “experiencia posible”, mientras que a las Ideas se las hace baluarte de lo «absolutamente posible» y por tanto únicas *partícipes* de lo universal;<sup>557</sup> supeditando con ello así el entero juego de los conceptos, sus articulaciones posibles o categóricas,<sup>558</sup> a esa especie de catálogo o lista «de conceptos del concepto» donde han de ir a cotejar el uso más o menos extenso, y más o menos adecuado, que en último término promulga el *interés* práctico sobre su naturaleza especulativa.

\* \* \*

No parece, pues, casualidad que cuando Deleuze y Guattari al definir *qué es un concepto* indiquen que tomado cualquier ejemplo se alcanzarán respecto a «la naturaleza del concepto o al concepto del concepto» las mismas consecuencias relativas a la historia o al devenir problemático del mismo. Deleuze había seguido ya con anterioridad, tanto en *Différence et répétition* como en *Logique du sens*, a Kant al definir las Ideas como lo problemático. En este sentido, cuando la definición de filosofía ofrecida por Deleuze y Guattari concluye en su formulación más polémica respecto a la prohibición kantiana de conceder a la filosofía un “uso intuitivo” de la razón, apunta en este doble juego que supedita la actividad del concepto a su vínculo con una intuición y que, a la vez, lo imposibilita en su carrera desbocada hacia lo incondicionado. De modo que cuando atendemos a la definición de *Qu'est-ce que la philosophie?* que concede el privilegio de “construcción por conceptos”, reservado por Kant en exclusiva para las matemáticas, también a la filosofía, haya de leerse como hasta el final esa especie de *declaración de guerra*

---

<sup>557</sup> Respecto a lo «absolutamente posible» remitimos a los párrafos de la *KrV* en los que Kant se propone la recuperación del término absoluto: A324/B380–A327/B383. Para la alusión a la participación o a la interpretación de que las Ideas en tanto y cuanto que «son sólo ideas» connotan cierta lectura platónica, recordamos que es el propio Kant, y no nosotros, quien presenta el significado general de la idea recogiendo el testigo de Platón, hasta tal punto que encuentra en él la exclusividad del uso práctico de las Ideas cuando adelanta que aquel «terreno es el de la libertad» y, añade, como de pasada y a pie de nota, el veto de su uso especulativo, y específicamente matemático, de las mismas. La nota a la que nos referimos se encuentra en aquellos párrafos que van de A312/B369 a A319/B376 y la cual explica la desavenencias de Kant con Platón en los términos siguientes: «Es cierto que Platón extendía también su concepto a los conocimientos especulativos cuando éstos se daban puros y totalmente a priori, e incluso a las matemáticas, a pesar de que esta ciencia sólo recibe su objeto en la experiencia posible. En este punto no puedo seguirlo, como tampoco en la deducción mística de estas ideas o en las extrapolaciones en virtud de las cuales las hipostasió, por así decirlo, si bien el lenguaje selecto [añade un Kant reconciliador] que él empleaba en este terreno es muy susceptible de una interpretación más suave, de una interpretación acorde con la naturaleza de las cosas.» *KrV*, B371, nota al pie.

<sup>558</sup> En la acepción que apunta al juicio o raciocinio en que se afirma o se niega sin restricción ni condición, esto es, de modo absoluto.

*contra Kant*,<sup>559</sup> pues el movimiento de creación con que arrancaba aquella definición no sólo apunta al “interés” por ganar las formas de la intuición sensible para el concepto, sino que también al objetivo de adquirir, por así decirlo, una intuición propiamente filosófica que facilite la autopoiesis o la «autonomía» del concepto. La definición de la filosofía “por construcción de conceptos” cierra entonces en la introducción de *Qu’est-ce que la philosophie?*, “Ainsi donc la question...”, una serie de tentativas que comienzan por caracterizar la filosofía como «el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos», continúa posteriormente con la definición de influencia más clásica o platónica del filósofo como «el amigo del concepto», hasta llegar por último a la fórmula definitiva: «La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos.»<sup>560</sup> Es, por decirlo así, esta última fórmula de la definición, la que sintetiza la actividad filosófica en el infinitivo «crear», la que se contrapone o se enfrenta con la exigencia de Kant de no atravesar la línea del uso empírico de los conceptos. Así pues, cuando Deleuze y Guattari se enfrentan a esta “moderna” prohibición lo hacen no sólo desde el lado de la definición (“construcción por conceptos”) que atañe al “concepto”, sino, y sobre todo, modificando el sentido de la acción implicada, de la “construcción” o de la “creación” respecto a la propuesta de Kant.<sup>561</sup> De ahí quizá que esta colección de tentativas para definir la filosofía siempre resulte dubitativa del lado de los verbos que expresan el vínculo con el concepto: *formar, inventar, fabricar y crear*. Quizá también por este motivo cuando se desecha la primera definición como “arte de formar, de inventar...” o “de fabricar...” por la fórmula más “rigurosa” que deja sólo la creación como definición, precisamente por el riesgo de tomar los conceptos como «formas, inventos o productos» independientes que sólo tuvieran que ser recuperados, como si «estuvieran esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes», nuestros autores recurran para saltarse la prohibición de “construcción por conceptos” inmediatamente a Nietzsche, figura que irrumpe en la modernidad como su cierre para ilustrar que la acción de la filosofía es ante todo creativa: «Nietzsche determino la tarea de la filosofía cuando escribió: «Los filósofos no deben contentarse con aceptar los conceptos que se les da, para únicamente limpiarlos y sacarles brillo, sino que es necesario que comiencen por fabricar los, crear los, plantar los y persuadir a los hombres para que recurran a ellos.»» Y añaden incluso Deleuze y Guattari: «Platon decía que había que

---

<sup>559</sup> Cf. José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos*, p.81

<sup>560</sup> «La philosophie, pus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer des concepts.» *QPh?*, p.10; trad. cast. p.11

<sup>561</sup> En esta propuesta de lectura es especialmente reseñable la vinculación entre Deleuze y Schelling, como acertadamente nos ha mostrado Alberto Toscano, hay una continuidad del proyecto trascendental al revisar el aspecto genético de la filosofía en este punto otorgándole, en Schelling, una intuición puramente filosófica, una intuición inmediata y no calcada de lo sensible.



contemplar las Ideas, pero tuvo antes que crear el concepto de Idea.»<sup>562</sup> Y es, precisamente, esta anterioridad la que se deja ver también en la confrontación de *Qu'est-ce que la philosophie?* con la delimitación moderna “construcción mediante conceptos” o “construcción por conceptos”:

«Cabe considerar decisiva, por el contrario, esta definición de la filosofía: conocimiento mediante conceptos puros. Pero oponer el conocimiento mediante conceptos, y mediante construcción de conceptos en la experiencia posible o en la intuición, está fuera de lugar. Pues, de acuerdo con el veredicto nietzscheano, no se puede conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado anteriormente, es decir construido en una intuición que les es propia: un ámbito, un plano, un suelo, que no se confunde con ellos, pero que alberga sus gérmenes y los personajes que los cultivan. El constructivismo exige que cualquier creación sea una construcción sobre un plano que le dé una existencia autónoma.»<sup>563</sup>

Sin duda, esta anterioridad de la creación o de la construcción de conceptos viene acotada por su contraposición con la intuición. Por una parte, la alusión inicial que remite al marco de «experiencia posible» se inscribe en los argumentos del apartado “Disciplina de la razón pura en su uso dogmático” donde no puede ser atribuida a la filosofía una intuición pura ya que la multiplicidad o la diversidad que liga el concepto en la síntesis proviene siempre de una afección o una intuición sensible; cuestión, sin duda, de la irrevocable finitud del hombre. Por lo tanto se trata en este punto de una intuición puramente *pasiva*, no activa o creadora,<sup>564</sup> una intuición *mediada* que tan sólo puede estar promovida desde una instancia exterior al concepto o a la forma del concepto, incluso cuando se trata de emplear las formas puras de la sensibilidad, espacio y tiempo, para la creación de conceptos filosóficos, pues el límite de esta intuición viene marcado por su funcionalidad, por su receptividad y no por su espontaneidad o actividad. Pero, por otra

---

<sup>562</sup> La cita completa es: «Nietzsche a déterminé la tâche de la philosophie quand il écrivait: «Les philosophes ne doivent plus se contenter d'accepter les concepts qu'on leur donne, pour seulement les nettoyer et les fabriquer reluire, mais il faut qu'ils commencent par les fabriquer, les créer, les poser et persuader les hommes d'y recourir. Jusqu'à présent, somme toute, chacun faisait confiance à ses concepts, comme à une dot miraculeuse venue de quelque monde également miraculeux», mais il faut remplacer la confiance para la méfiance, et c'est des concepts que le philosophe doit se méfier le plus, tant qu'il ne les a plus lui-même créés (Platon le savait bien, quoiqu'il ait enseigné le contraire...). Platon disait qu'il fallait contempler les Idées, mais il avait fallu d'abord qu'il crée le concept d'Idée.» *QPh?*, p.11; trad. cast. p.11

<sup>563</sup> *QPh?*, p.12; trad. cast. p.12

<sup>564</sup> Véase la exposición de esta diferencia entre *intuitus originarius* e *intuitus derivatus* en la exposición de este tema de la creación de conceptos en José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos*, en particular el epígrafe 5 “Invertir el kantismo (sin abandonarse al spinozismo)”.

parte, esta polémica entre un método matemático y un método filosófico para con los conceptos, encuentra, tras pasar por el «verdicto» de Nietzsche, su cierre en la intuición asignada directamente al concepto, de forma *inmediata* que asegura que éste es “construido en una intuición propia”.<sup>565</sup> Esta segunda aparición de la intuición no puede ser efectivamente la misma que la primera, pues ha pasado por la prueba de fuego de Nietzsche, ha pasado por la crítica más pura de las críticas. Por lo tanto, hay como dos intuiciones implicadas que sólo podemos ver si ponemos en primer término el constructivismo, la construcción o la creación en lugar de los conceptos, ya que la sentencia nietzscheana nos recuerda siempre que «no se puede conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado anteriormente». <sup>566</sup> Esta máxima, que Deleuze y Guattari introducen justo en medio de la referencia a la intuición como *fuelle* de la «experiencia posible» y a la atribución de una «intuición propia» para el concepto, marca la exigencia de la anterioridad de la creación respecto al marco del conocimiento y del uso discursivo, “mediante conceptos”, de la filosofía; desplazando así la creación de conceptos hacia un ámbito diferente del uso especulativo al que el criticismo la limitaba. Dicha tesis parece quedar apuntada precisamente cuando en nuestro fragmento, al exponer la “decisiva definición de la filosofía” se desecha la diferencia disciplinaria al indicar que «oponer el conocimiento mediante conceptos, y mediante construcción de conceptos en la experiencia posible o en la intuición, está fuera de lugar.» De modo que la construcción de conceptos ha de ser considerada como antes de ser referida al marco de las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, pues «está fuera de lugar» precisamente el que la construcción se evalúe en referencia a la intuición tomada como elemento de la experiencia posible, sino que ha de ser valorada o sopesada atendiendo a la génesis, a la creación <sup>567</sup> y no al conocimiento derivado de la misma; es decir, desde el punto de vista, convertido ahora en “exigencia” de todo constructivismo, donde el concepto se crea «en una intuición que le es propia» que puede ser denominada como «un ámbito, un plano, un suelo, que no se

---

<sup>565</sup> Será Schelling, como ha señalado Alberto Toscano, quien caracterice la intuición filosófica como intuición inmediata rompiendo así la referencia necesaria de la intuición sensible o empírica como criterio de la diferencia entre filosofía y matemática. En Toscano, A., “Philosophy and the Experience of Construction”, en *The New Schelling*, Norman, J., et alia (eds.) New York, 2004, pp.118 y 119.

<sup>566</sup> Sobre esta máxima nietzscheana Alberto Toscano ha señalado acertadamente que ya se encontraba anunciada en Kant en un pasaje clave de la *Crítica de la razón pura*, A729/B757. En A. Toscano, *op. cit.*, p.119.

<sup>567</sup> *Nota bene*: En Nietzsche, el nombre reservado para esta especie de disposición superior de la creación respecto al conocimiento es siempre *arte*. De ahí quizá el dubitativo comienzo en *Qu'est-ce que la philosophie?* para la definición del “quehacer” de la filosofía precisamente como “*arte* de formar, de inventar, de fabricar conceptos” y no como “ciencia”, disciplina a la cual se le reconoce en esta obra también una función creativa en el pensamiento pero que no ofrecía la acepción de esa distancia marcada por la anterioridad respecto al plano gnoseológico, sino más bien todo lo contrario, que podía dar lugar a interpretar según cierta posterioridad que posicionaría la creación como en un plano inferior, por decirlo así, al uso especulativo de la razón.

confunde con ellos» –aquello que Schelling ya había denominado como *arte de la producción*.<sup>568</sup>

Hay, pues, una intuición propiamente filosófica que no puede ser reducida a las restricciones y al dominio de la experiencia posible, a la diferencia entre *mathemata* y *dogmata* que dibuja en la filosofía trascendental el estrecho marco de una intuición sensible, con sus formas puras y su ejercicio respectivo, función receptiva. Deleuze y Guattari asignan así a la filosofía la construcción por conceptos rompiendo la conexión obligada entre intuición sensible y concepto, pues ahora la construcción se ha transformado, se ha invertido, ya que no se trata de exponer las notas universales del concepto en un particular, como hacen los matemáticos con las figuras geométricas, sino de extraer esas notas del mero ejercicio de los conceptos, sin referencia a ninguna otra naturaleza o facultad; nada más que recurriendo a la creación de conceptos sin forma alguna de la intuición como en una especie de pura espontaneidad donde la composición de los conceptos depende sólo de conexiones intensivas entre los mismos conceptos. De ahí que la naturaleza del concepto, para Deleuze y Guattari, como vimos, sea definida como fragmentaria, pues sus perímetros tocaban con otros conceptos o con elementos de otros conceptos. Pero siempre se trataba de una composición o de una construcción de los conceptos entre sí, sin referencia a otra cosa; e incluso, cuando Deleuze y Guattari exponen esta naturaleza del concepto recurren al ejemplo de *Otro*, «*autrui*», desarrollando, por decirlo así, *more geométrico* desde el concepto mismo todas y cada una de sus implicaciones. Como ocurría con las definiciones genéticas en Spinoza, donde, por ejemplo, el círculo o la circunferencia se construían según un movimiento geométrico inherente a la figura, el concepto de Otro es construido por Deleuze y Guattari siguiendo a cada paso las notas que definen la naturaleza del concepto en general para demostrar que la génesis depende del propio concepto de las oposiciones o contraposiciones que genera, pero, fundamentalmente, destaca que en dicho ejemplo sólo puede progresar desmontando el prejuicio que liga la noción de Otro con una entidad externa al mismo concepto (por ejemplo: «el otro no es nadie, ni sujeto ni objeto»,<sup>569</sup> o también: «El Otro siempre es percibido como otro, pero en su concepto representa la condición de toda percepción»<sup>570</sup>), como si el concepto de Otro aludiera únicamente a una experiencia subjetiva en lugar de a sus propios componentes conceptuales. De forma que

---

<sup>568</sup> Schelling redefine la filosofía en estos términos en el epígrafe 4 de *Sistema del idealismo trascendental*, donde bajo el título, “El órgano de la filosofía trascendental” hace alusión explícita a Kant. Cf., A. Toscano, *op. cit.*, p.113.

<sup>569</sup> *QPh?*, p.22; trad. cast. p.22

<sup>570</sup> *QPh?*, p.24; trad. cast. p.24

nuestros autores pueden afirmar, al desarrollar este ejemplo, que «el Otro reclama un concepto a priori». De donde la exigencia de una «intuición propia» para el constructivismo viene a continuar, por así decirlo, la ruptura entre intuición sensible y regla de lo diverso en el concepto para habilitar una forma de construcción donde no se requiera de la receptividad de aquella, de manera que pueda haber como un juego de los conceptos al margen de la forma de la experiencia, pueda haber un concepto «a priori» o una «intuición propia» del concepto que ya no se confunde con la intuición sensible.

Es este el motivo por el que el constructivismo, en *Qu'est-ce que la philosophie?*, como definición directa de la filosofía requiere de la explicitación de dos aspectos: «crear conceptos y establecer un plano.» Dicho plano es la intuición propiamente filosófica que necesitaba reconocer Deleuze para deshacer aquella “definición decisiva” de la filosofía mediante conceptos o mediante construcción de conceptos y así poder desecharla, al no requerir de la forma pura de la intuición como condición de toda experiencia posible, por «estar fuera de lugar». Hay una intuición propiamente filosófica que complementa “la creación de conceptos”, una «intuición que le es propia» y que le ofrece la “consistencia” necesaria:

«Es un plano de consistencia o, más exactamente, el plano de inmanencia de los conceptos, el planómeno. Los conceptos y el plano son estrictamente correlativos, pero no por ello deben ser confundidos. El plano de inmanencia no es un concepto, ni el concepto de todos los conceptos. Si se los confundiera, nada impediría a los conceptos formar uno único, o convertirse en universales y perder su singularidad, pero también el plano perdería su apertura. La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano. Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla. El plano recubre los movimientos infinitos que los recorren y regresan, pero los conceptos son las velocidades infinitas de movimientos finitos que recorren cada vez únicamente sus propios componentes.»<sup>571</sup>

Volvemos a encontrar el movimiento infinito como calificativo del plano de inmanencia. Habíamos visto en nuestro capítulo IV, que dicha descripción respondía a

---

<sup>571</sup> *QPh?*, p.38; trad. cast. p.39

cierta “inversión” del proyecto trascendental en la “filosofía de Deleuze” que pasaba por desplazar aquella máxima de *pensar de otra forma* hacia el aspecto creativo o genético del pensamiento: una nueva orientación o nueva geografía del mismo. Sin haber abandonado esta perspectiva, pues ganar para la filosofía “la construcción por conceptos” significa llevar las condiciones trascendentales desde toda experiencia posible hacia toda experiencia real – o en una fórmula acertadísima de Alberto Toscano, *pasar de la construcción de la experiencia, a la experiencia de la construcción*<sup>572</sup>–, el plano de inmanencia con su velocidad absoluta remite a esa inmediatez que caracteriza ahora la intuición filosófica. Son precisos, pues, «crear» y «establecer» como infinitivos complementarios para “hacer” filosofía. La construcción supone estos dos términos como el movimiento finito e infinito de este vertiginoso arte del concepto. La velocidad remite aquí al concepto, lo define en tanto ritmo de una diversidad de movimientos y no como el conjunto abstracto de los mismos, de ahí que pueda ser calificado como finito y a su vez atribuirle una pluralidad de velocidades infinitas. Y si en alguna ocasión<sup>573</sup> Deleuze y Guattari habla del concepto como una “constelación” es porque pueden ser recorridos cada uno de estos puntos que dibujan dinámicamente, atendiendo al movimiento que entrar en composición, y no de forma estática según la generalidad, su abstracción o el viejo esquema género y especie. Hay una especie de predominio del movimiento respecto al reposo en el concepto, donde el plano de inmanencia es caracterizado como la velocidad absoluta, la intuición inmediata, sin medio y sin resistencia, donde pueden darse gracias a su velocidad absoluta las composiciones filosóficas. El espacio y el tiempo como puras formas de la intuición son relevados por el movimiento como expresión de una intuición inmediata y espontánea. De forma que el ejercicio trascendental del pensamiento puede desplegarse sin mediación o división alguna entre la receptividad y la espontaneidad como facultades de un sujeto trascendental: «El movimiento lo ha acaparado todo, y ya no queda sitio alguno para un sujeto y un objeto que sólo pueden ser conceptos.»<sup>574</sup> De ahí la imagen de la “gran ola” con que Deleuze y Guattari ilustran esta relación diferencial entre el plano y los conceptos. Es siempre un único y mismo movimiento, como el del ir y venir de la masa de agua, donde tienen cabida los conceptos descritos aquí como el ritmo de «las olas múltiples que suben y bajan», y el plano de inmanencia como el contrarritmo o el contrapunto intuitivo que acompaña

---

<sup>572</sup> «The construction of experience is replaced by the experience of construction.» En TOSCANO, A., “Philosophy and the Experience of Construction”, en *The New Schelling*, Norman, J., et alia (eds.) New York, 2004, p.115.

<sup>573</sup> «Le concept est le contour, la configuration, la constellation d'un événement à venir.» *QPh?*, p.36; trad. cast. p.37

<sup>574</sup> *QPh?*, p.38; trad. cast. p.39

persistentemente por debajo, como en una composición musical,<sup>575</sup> como «la ola única que los enrolla y desenrolla». Estas dos caracterizaciones del movimiento, «suben y bajan» o «enrolla y desenrolla», para los conceptos o el plano de consistencia de los conceptos (o de inmanencia también) son complementarias, pero en el caso de las determinaciones atribuidas al plano, éstas están muy próximas a las nociones de *complicatio* y *explicatio* donde se articulaba la ontología univocista, definida anteriormente como una ontología sin jerarquías, sin criterios y sin reglas trascendentes donde la evaluación y la elección había de ser necesariamente inherente a los términos y sus relaciones, pero donde ahora la “geometría” del ser es remplazada por la “física” del movimiento: «O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser.»<sup>576</sup> Y no es por casualidad que este giro técnico, esta “inversión de la ontología” para favorecer el movimiento es siempre recurrente en los textos de Deleuze cuando expone el tercer género de conocimiento en Spinoza, momento en que la ontología parece deshilacharse en una cinética y en una dinámica: *longitud y latitud como categorías o modos del movimiento, pues el movimiento se dice de muchas maneras*. Así, al inicio del epígrafe 2 “Le plan d'immanence” de *Qu'est-ce que la philosophie?* encontramos el fragmento citado y a continuación, unas líneas más adelante aparece la comparación de Deleuze del movimiento infinito del plano con «el prodigioso libro V...» de la *Ética* sobre la que girarán los argumentos en torno a la definición del plano. Mas, ¿no era la *Ética* la obra donde la construcción de conceptos *more geométrico* encuentra su máxima expresión?, ¿ha de entenderse entonces la intuición filosófica como una copia del *amor intelectualis* de Spinoza?, ¿podemos considerar el plano de inmanencia como el tercer género de conocimiento descrito por Spinoza? Ante estas preguntas es preciso recordar que Deleuze incluye una condición para equiparar el plano a la intuición que hace difícil semejante reducción; a saber, considerar siempre la inmanencia en términos de movimiento:

«Que cualquier filosofía dependa de una intuición que sus conceptos no cesan de desarrollar con la salvedad de las diferencias de intensidad, esta grandiosa perspectiva

---

<sup>575</sup> La comparación o la relación entre el plano como movimiento y la música es constante en Deleuze. Así por ejemplo podemos leer en *Spinoza. Philosophie pratique*: «Au contraire, un plan d'immanence ne dispose pas d'une dimension supplémentaire: le processus de composition doit être saisi pour lui-même, à travers ce qu'il donne, dans ce qu'il donne. C'est un plan de composition, non pas d'organisation ni de développement. Peut-être les couleurs indiquent-elles le premier plan, tandis que la musique, les silences et les sons appartiennent à celui-ci. Il n'y a plus de forme, mais seulement des rapports de vitesse entre particules infimes d'une matière non formée. Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuels de la force anonyme. Ici, le plan ne retient que des mouvements et des repos, des charges dynamiques affectives: le plan sera perçu avec ce qu'il nous fait percevoir, et au fur et à mesure.» *S*, p.172; trad. cast. p.156.

<sup>576</sup> *QPh?*, p.41; trad. cast. p.42

leibniziana o bergsoniana está fundamentada si se considera la intuición como el envolvimiento de los movimientos infinitos del pensamiento que recorren sin cesar un plano de inmanencia.»<sup>577</sup>

La intuición puede ser definida como «el envolvimiento de los movimientos infinitos», donde se asigna explícitamente el proceso de «enveloppement», término técnico que Deleuze usa como sinónimo de la noción de implicación o complicación, para designar la dirección en que ha de ser leído el movimiento infinito del plano. La tradición filosófica ofrece la complicación y la explicación como nociones complementarias para resolver la *analogía entis* en Nicolás de Cusa, quien es citado siempre en este punto por Deleuze hasta afirmar en el contexto del comentario a la historia de la filosofía de *Spinoza et le problème de la expression* que: «La inmanencia se define por el conjunto de la complicación y de la explicación, de la inherencia y de la implicación.»<sup>578</sup> Sin embargo, y a pesar de mantener dicha articulación terminológica, en nuestro autor estas nociones cobran un nuevo sentido cuando se alejan, “deshaciendo” la historia de la filosofía, del marco del comentario para “hacer filosofía”. Así pues, las nociones de «enveloppement» y «développement», también las de «enroulement» y «déroulement» aparecidas unas líneas atrás para ilustrar el plano como una ola, sirven ahora para asignar el gesto que va de lo actual a lo virtual o, al contrario, de lo virtual a lo actual. De forma que el plano de inmanencia puede ser considerado como una intuición si se atiende a que el “movimiento” al que se refiere va desde lo actual a lo virtual, no desde lo posible a lo real (paso, como ya demostró Kant, imposible pues 100 taleros son siempre los mismos si son reales o sólo meramente posibles), ya que ambos términos, actual y virtual, caen sin excepción dentro de lo real. Se trata así de un movimiento «infinito» en dos sentidos, por una parte «no remite a coordenadas espacio-temporales que definirían las posiciones sucesivas»<sup>579</sup> como “posibles” estados de reposo y quietud, pero por otra, al ser «el movimiento infinito» la descripción del plano como correlato de la intuición filosófica, resume (*complicare*) el mecanismo o el proceso por el que la multiplicidad es rodeada por la univocidad, afirmándose así «la presencia de lo múltiple en el Uno y del Uno en lo múltiple.»<sup>580</sup> En este sentido, ¿no es el

---

<sup>577</sup> *QPh?*, p.42; trad. cast. p.44

<sup>578</sup> *SPE*, p.159; trad. cast. p.171.

<sup>579</sup> «Le mouvement de l'infini ne renvoie pas à des coordonnées spatio-temporelles qui définiraient les positions successives d'un mobil et les repères fixes par rapport auxquels celles-ci varient.» *QPh?*, p.40; trad. cast. p.41

<sup>580</sup> *SPE*, p.12; trad.cast. p.13

ejemplo de las olas infinitas y de la única ola un préstamo que toman Deleuze y Guattari de las «pequeñas percepciones» descubiertas por Leibniz en *Nuevos ensayos*?, ¿no era allí el mundo definido como una relación diferencial que atraviesa la multiplicidad de “ruidos” de la experiencia para escuchar un único rugir, un único rumor en el mar? Sin duda, la teoría diferencial permite definir el movimiento que va de lo actual a lo virtual sin recurrir a una forma espacial o sensible de la intuición, pues la percepción es desgranada de manera “matemática” como la *integración* de partes heterogéneas y no como la simple adición de lo homogéneo. El carácter receptivo de la sensibilidad se satura, por decirlo así, en un sinfín de relaciones recíprocas imperceptibles, “inconscientes” que componen de manera interna la experiencia empírica de nuestra forma de intuición. De ahí la referencia en nuestro último fragmento a la «grandiosa perspectiva leibniziana», pues el movimiento de la experiencia se ha convertido en un enorme conjunto de relaciones diferenciales que componen en todo momento los elementos genéticos de la misma; unos elementos que no dejan de ser como las condiciones de construcción de la experiencia real en una intuición intensiva e integradora. Pero, sorprendentemente, esta «grandiosa perspectiva» pone como al mismo nivel a Leibniz y a Bergson, ya que es la “grandiosa perspectiva bergsoniana” y no como podríamos esperar también incluida la “gran perspectiva spinozista”. El plano de inmanencia como «intuición que sus conceptos no cesan de desarrollar» evita aludir directamente al que posteriormente será “bautizado” como «el príncipe» o «el Cristo de los filósofos». El hecho de que aparezca una “gran perspectiva bergsoniana” requiere que nos detengamos un momento, pues en cierto modo la idea de duración complementa la propuesta de Leibniz del mundo de los composibles en el paso de lo virtual a lo actual; pues en el “mejor de los mundos posibles” el salto de la esencia a la existencia dependía en última instancia de la intuición de Dios. Ahora, en la virtualidad de la naturaleza de tiempo en Bergson, Deleuze encuentra la forma necesaria para realizar ese tránsito entre la virtualidad del plano “desenrollado” en lo actual y la actualidad del concepto donde se “enrolla” lo virtual. El tiempo duración como virtual, *lo ideal sin ser abstracto, real sin ser actual*, permite la inclusión del tiempo en el pensamiento como forma de *iure* del mismo, permite exponer la génesis como creación de novedad, como producción de un presente, un *ahora* irreducible al pasado o al futuro, pues cada punto del cono del tiempo es válido por sí mismo, tiene una densidad propia o una duración que le pertenece plenamente con independencia del *antes* o del *después*. De forma que la novedad de la creación conceptual en filosofía puede ser descrita como «las olas múltiples que suben y bajan» dentro del plano como «la ola única que los enrolla y desenrolla» es precisamente porque el tiempo al que se



refiere la creación no puede ser ya descrito como un tiempo cronológico o secuencial, sino que pertenece al tiempo del pensamiento, a la *forma pura y vacía del tiempo* o al *Cristal tiempo* que no puede confundirse ya con la temporalidad medible y empírica que dibuja el nexo de lo posible y lo real, de la esencia y la existencia. Por eso que para Deleuze en la “construcción por conceptos” no hay algo así como un darse el relevo de unos filósofos a otros en la historia de la filosofía sino que hay como “subidas” y “bajadas” desde lo virtual para actualizar tal o cual composición que antes no tenía lugar en el plano. De ahí que el tiempo de la creación de conceptos, del “hacer filosofía”, sea descrito como un *tiempo estratigráfico*, plagado de ascensos y descensos como «las olas que suben o bajan», donde «el antes y el después tan sólo indican un orden de superposiciones» o donde «una capa o un estrato del plano de inmanencia estará obligatoriamente *por encima o por debajo* respecto de otra».<sup>581</sup> El adjetivo «estratigráfico» apunta así hacia el contenido del tiempo correspondiente a la filosofía, al devenir de la filosofía propiamente dicho que no puede ser reducido a la perspectiva ordenada de la historia, por eso el proceso de inversión de la filosofía como creación significa también *deshacer* la historia, es también el *fin* de la historia de la filosofía, pues la innovación o la “construcción por conceptos” garantiza siempre su “novedad”, su “actualidad” al desplegarse en una «nebulosa de la historia» o en un tiempo ahistórico: Intempestivo, Internal o Actual como *conceptos ejemplares* de la filosofía. Quizá por este motivo atemporal o ahistórico, el carácter estratigráfico del tiempo para la filosofía es considerado como el modo en que la tarea de la filosofía queda a lo largo de la historia de la filosofía vinculada con el presente. En el sentido, según podemos seguir a Deleuze y Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?*, de que la pertinencia de “hacer filosofía” no corresponde a la mayor o menor sintonía de una batería de ideas o principios con una época determinada, al contrario, en tanto que ese “hacer” es de algún modo “hacer presente”, constituye un *ahora* donde puede jugarse libremente el pensamiento, sin condicionantes ni exigencias externas al mismo creando así sus propios problemas que son, en definitiva, “nuestros problemas”, “nuestra época”; a saber, la filosofía como «ontología del ahora».<sup>582</sup> Bajo esta perspectiva se comprende que la tarea constructiva de la filosofía

---

<sup>581</sup> La cita más amplia completa de estos fragmentos sería: «C'est un temps stratigraphique, où l'avant et l'après n'indiquent plus qu'un ordre de superpositions. Certains chemins (mouvements) ne prennent sens et direction que comme les raccourcis ou les détours de chemins effacés; une courbure variable ne peut apparaître que comme la transformation d'une au plusieurs autres; une couche ou un feuillet du plan d'immanence sera nécessairement *au-dessus ou en dessous* par rapport à une autre, et les images de la pensée ne peuvent surgir dans n'importe quel ordre, puisqu'elles impliquent des changements d'orientation qui ne peuvent être repérés directement que sur l'image antérieure (et même pour le concept, le point de condensation qui le détermine suppose tantôt l'éclatement d'un point ou l'agglomération de points précédents)» *QPh?*, p.58; trad. cast. p.60

<sup>582</sup> Véase nuestra nota 61 relativa a los comentarios de Michel Foucault a *¿Qué es Ilustración?*

tenga por resultado lo intempestivo o inactual que constituye el componente novedoso y ahistórico que saca a la filosofía del callejón sin salida del “conocimiento subjetivamente histórico” y que, por lo tanto, sólo puede ser atribuido a la creación como creación de novedad (creación artística, pero también creación de valores “suprahistóricos” que decía Nietzsche, que estén como fuera del relativismo de la historia). De modo que la producción de conceptos como definición estricta de la filosofía, como lo único capaz de realizar el lazo entre la filosofía y su ahora, pues la sitúa fuera de un conocimiento meramente sistemático, conlleva, para Deleuze y Guattari, una transformación “disciplinaria” respecto a los *finés* o *intereses* hacia los que apuntaba la filosofía, ya que gana para ésta el «*cognitio ex principiis*» que conlleva un “nuevo” reparto trascendental donde los usos de la razón quedan difuminados en el movimiento infinito del pensamiento. De forma que nuestros autores pueden afirmar que la producción del Espíritu (uso práctico) se ha plegado unívocamente con la Naturaleza (uso especulativo). Así la propia tarea de la filosofía concebida como la recuperación de la “construcción de conceptos” y la liberación de la filosofía de las limitaciones del conocimiento «*ex datis*» es un tema, que en su continuidad de la exigencia nietzscheana de crear antes de conocer, es solidario de aquel de la denuncia por parte del mismo en Nietzsche de la «enfermedad histórica» o de la imposibilidad de vivir el presente como un elemento pleno e independiente de toda deriva trascendente del sentido.

«No se puede reducir la filosofía a su propia historia, porque la filosofía se desvincula de esa historia incesantemente para crear conceptos nuevos que revierten nuevamente en la historia pero que no proceden de ella. ¿Cómo iba a proceder algo de la historia? Sin la historia, el devenir permanecería indeterminado, incondicionado, pero el devenir no es histórico.»<sup>583</sup>

El devenir de la filosofía como creación de conceptos remite a la contingencia de la formación de los mismos, en tanto que estos son fragmentarios y resultado de composiciones heterogéneas, en lugar de reducirse al relato de la necesidad. La contraposición entre el devenir de la filosofía y la historia de la filosofía, “hacer” y “deshacer” la filosofía, ha de ser considerado desde la perspectiva de las condiciones de la misma. Como vimos la historia de la filosofía no se opone simplemente a la creación de

---

<sup>583</sup> «On ne peut pas réduire la philosophie à sa propre histoire, parce que la philosophie ne cesse de s'arracher à cette histoire pour créer de nouveaux concepts qui retombent dans l'histoire, mais n'en viennent pas. Comment quelque chose viendrait-il de l'histoire? Sans l'histoire, le devenir resterait indéterminé, inconditionné, mais le devenir n'est pas historique.» *QPh?*, p.92; trad. cast. p.97.

conceptos, sino que en ella puede rastrearse como la intuición propiamente filosófica, la instancia *prefilosófica* o como lo problemático que retroalimenta la creación. Y a su vez, del lado del concepto, de la construcción, vimos que en Deleuze la creación estaba atravesada por el relato o la “historia” de sus componentes. En dicha “historia conceptual”, como se recordará, la diferencia entre la poesía y el curso yuxtapuesto de los hechos se estrechaba hasta el punto de coincidir como un mismo proceso de partes o elementos discernibles. De la misma forma ahora el devenir se opone a la historia, por decirlo así, desde el movimiento y no desde el reposo, desde la causa y no desde el efecto. Desde esta perspectiva la filosofía resiste a la historia, no se confunde con ella ni se borra en sus marcas enciclopédicas, pero todas y cada una de sus producciones vuelven, «revierten» sin remedio en la misma historia como aquello que las determina. Si este tema tiene vinculación con la «enfermedad histórica» detectada por Nietzsche es debido a que en este punto de la contraposición entre devenir e historia Deleuze y Guattari ofrecen en *Qu'est-ce que la philosophie?* una lectura de la misma que se opone a la visión del relevo historicista. El exceso de conciencia histórica, como Nietzsche formulara en la *Segunda Intempestiva*, la imposibilidad de creación, implica la lectura continuista donde *histórico* sólo significaría el resultado del paso homogéneo de los puntos anteriores a los posteriores; la responsabilidad y el inmovilismo de pertenecer al curso incontenible donde cada época tan sólo supondría la herencia y el testamento de la precedente, pura continuidad. Es en este sentido que la «enfermedad historia» es imposibilidad de creación, pues ésta para ser tal es siempre creación de algo nuevo, es la irrupción de la discontinuidad en la línea del tiempo cronológico. De ahí la pregunta «¿cómo iba a proceder algo de la historia?», ya que la duda asalta al contemplar la línea, en el fondo inmóvil, de sucesiones históricas. En este sentido Deleuze puede conectar el devenir y la historia por el lado de la contingencia, evitando atribuirles la necesidad como regla, pues libera a «la historia del culto de la necesidad para hacer valer la irreductibilidad de la contingencia.»<sup>584</sup> De forma que la historia, también el paso del relato de la filosofía, supone «únicamente el conjunto de condiciones, por muy recientes que éstas sean, de las que uno se desvía para devenir.»<sup>585</sup> Donde el carácter de condición de lo histórico no puede referirse a una especie de causalidad eficiente o final donde la suma de antecedentes fuera determinando del destino o del curso del devenir, sino que ha de ser tomada en el contexto desarrollado hasta aquí de la innovación conceptual y de la creación de novedad, que es también al carencia de ésta, por decirlo así, como el

---

<sup>584</sup> *QPh?*, p.91; trad. cast. p.97

<sup>585</sup> «Le «devenir» n'est pas de l'histoire; aujourd'hui encore l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes qu'elles soient, dont on se détourne pour devenir, c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau.» *QPh?*, p.92; trad. cast. p.97

síntoma que late en la «enfermedad histórica», como la condición problemática e irreductible en último término a la dialéctica de preguntas y respuestas (juego de la tradición hermenéutica) del que puede surgir una ruptura en el firme hilo de la continuidad. La creación, pues, sólo puede llegar precisamente desde aquel punto donde la historia no tiene lugar como nexo entre antecedente y consecuente, sólo puede provenir del «elemento no histórico» que Nietzsche, como nos recuerda Deleuze, equiparaba en esa *Segunda intemperista* con «una nebulosa no histórica»; es decir, lo intempestivo, algo tan real como los hechos y los sucesos que la historiografía va contabilizando, pero que nunca puede tener lugar en ese relato del *antes* y el *después*, sino que sube como desde *abajo* para impulsar el devenir que atraviesa a todos los sucesos como la fecha de su ejecución, que los «desvía para devenir».

\* \* \*

#### Cuarta parte o intuición infinita: «Spinoza, el devenir-filósofo infinito»

Ahora bien, ¿por qué no atribuir a Spinoza una «grandiosa perspectiva»? ¿Por qué motivo cuando en *Qu'est-ce que la philosophie?* se pone como condición para equiparar el plano de inmanencia con la intuición en términos de movimiento no se alude a Spinoza?, ¿por qué no hay algo así como una “gran perspectiva spinozista” cuando si lo hay “leibniziana” o “bergsoniana”? ¿Cuál es motivo de que Spinoza, que es considerado por Deleuze y Guattari como «el príncipe de la filosofía»<sup>586</sup> o «el Cristo de los filósofos»,<sup>587</sup> no sirva para ejemplificar la vinculación entre el plano y la intuición filosófica? En una primera aproximación, podemos decir que para Spinoza el epígrafe 2 “Le plan d'immanence” le reserva una función diferente, un papel destacado o un lugar privilegiado. Así pues, cuando allí tiene lugar la asignación a Spinoza del contundente título de «Cristo de los filósofos» se hace mención de la gran diferencia entre Spinoza y el resto de «los filósofos más grandes», los que, por otra parte, según podemos seguir a Deleuze y Guattari, «son sólo apóstoles que se alejan o se acercan»,<sup>588</sup> consiste en la resistencia del pensamiento de Spinoza a incorporar o recurrir a la trascendencia en el plano de inmanencia:

---

<sup>586</sup> Reintegrámos la fórmula al contexto en una cita más amplia: «Celui qui savait pleinement que l'immanence n'était qu'à soi-même, et ainsi qu'elle était un plan parcouru par les mouvements de l'infini, rempli par les ordonnées intensives, c'est Spinoza. Aussi est-il le prince des philosophes.» *QPh?*, p.49; trad. cast. p.51

<sup>587</sup> De la misma forma que en la cita anterior: «Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois, pour montrer cette fois possibilité de l'impossible. Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère.» *QPh?*, p.59; trad. cast. p.62

<sup>588</sup> *Ibid.*

«Spinoza, el devenir-filósofo infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia «mejor», es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir transcendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...»<sup>589</sup>

La gran diferencia, pues, estriba en que Spinoza, en la lectura de Deleuze consigue esquivar la deriva trascendente de la inmanencia. Donde lo importante, ahora, no es tanto la lectura o la interpretación deleuzeana de Spinoza, sino el papel que desempeña en la articulación entre inmanencia y transcendencia, pues la incorporación de una noción trascendente que domine y organice el plano de inmanencia no es algo que sobrevenga desde fuera sino que corresponde a una ilusión brotada desde el mismo plano. De ahí también la definición del plano de inmanencia como aquello que no se confunde en ningún momento con los conceptos que lo pueblan, pues como vemos en los ejemplos III y IV desarrollados en el mencionado epígrafe, existe la posibilidad siempre de elevar e hipostasiar uno de esos conceptos como la figura preponderante o trascendente del plano. En ese momento tomamos, viene a decir Deleuze, la inmanencia por referencia a una instancia diferente de ella misma, se considera entonces la inmanencia como inmanencia *de Algo*: «Cada vez que se interpreta la inmanencia como «de» algo, se produce una confusión del plano y el concepto, de tal modo que el concepto se convierte en un universal trascendente y el plano en un atributo del concepto.»<sup>590</sup> De forma que se desvirtúa la misma al hacerla transitiva – por retomar el ejemplo del movimiento– a un sujeto o a un objeto. En este sentido cabe destacar que cuando Deleuze afirma que el plano de inmanencia de Spinoza es «mejor», que es «el más puro»,<sup>591</sup> es simplemente porque Spinoza consigue “establecer” un plano que deja «de imitar algo trascendente».<sup>592</sup> Es la ruptura definitiva con la imitación, la apuesta por trazar una *orientación* en el pensamiento que no dependa de ninguna figura que derive en alusión o comparación externa las propias condiciones de derecho del pensamiento desplazándolas hacia una instancia que lo trascienda; sean ésta las formas de una cultura,

---

<sup>589</sup> «Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré, dressé, pensé le plan d'immanence le «meilleur», c'est-à-dire le plus pur, celui qui ne se donne pas au transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d'illusions, de mauvais sentiments et de perceptions erronées...» *QPh?*, p.59; trad. cast. p.62

<sup>590</sup> «Chaque fois qu'on interprète l'immanence comme «à» quelque chose, il se produit une confusion du plan et du concept, telle que le concept devient un universel transcendant, et le plan, un attribut dans le concept.» *QPh?*, p.47; trad. cast. p.49

<sup>591</sup> *QPh?* p.59; trad. cast. p.62

<sup>592</sup> *Ibid.*

sus supersticiones y prejuicios, o los romos hábitos de la opinión. Pensar la inmanencia sin referencia a Algo es por lo tanto pensar sin la regla de imitación, conlleva, entonces, guiarse en el pensamiento sin modelo, sin referencia exterior, *sin imagen*; es, en definitiva, establecerse en el pensamiento como *un afuera* donde no hay comparación ni articulación posible más allá que los movimientos dibujados por el mismo pensamiento, sin supeditación a las formas de la opinión. Mas si pensar el plano de inmanencia es para la filosofía, para el arte y para la ciencia correlato de crear, de crear conceptos para el caso de la primera con los que dibujar o “establecer” dicho plano, ¿cómo no confundir estos con el mismo plano?, ¿cómo no caer en la trascendencia?, ¿cómo resistir la tentación si la filosofía precisamente es creación de conceptos?, ¿cómo no malbaratar esta creación tomándola por el mismo plano? Y, lo que es más grave, ¿cómo alcanzar entonces a pensar el plano de inmanencia? Esta dificultad está latente cuando hacia el final del intento por definir el plano de inmanencia, podríamos decir, en general, no el “plano Platón”, “Kant” o “Nietzsche”, sino la naturaleza virtual del plano, para lo que nuestros autores introducen además la distinción tipográfica «LE plan d'immanence», se afirma entonces que la inmanencia «es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado.»<sup>593</sup> Cuestión que sintetiza en la fórmula: «Podría ser lo no pensado en el pensamiento.»<sup>594</sup> De modo que si la creación es el gesto del pensamiento, aquello que de ninguna manera puede ser creado pero que duerme en la creación como «lo no pensado en el pensamiento» ha de ser, por lo tanto, considerado como una acción diferenciada acorde con la intuición filosófica que conlleva el plano como movimiento infinito. Es, pues, correlato de la creación en el pensamiento el ejercicio de «instaurar el plano de inmanencia», en este sentido que sea descrito como *el tamiz que recubre el caos*, ya que en ningún caso sustituye el “trabajo” del pensamiento sino que simplemente lo dispone. De ahí la necesidad de las «dos alas a la vez», donde «la instauración del plano» remite a una «comprensión no conceptual», a una comprensión prefilosófica o intuitiva. Donde, aclaran Deleuze y Guattari, no se trata de un conjunto prejuicios o “precomprensiones” anteriores a la filosofía, sino que la instauración apunta hacia el plano como “condición interna” de la misma. Si el plano de inmanencia «*no existe allende a la filosofía*»<sup>595</sup> es debido a que es precisamente el propio marco donde la génesis del pensamiento tiene lugar, salvo que ahora ésta no puede ser atribuida a un sujeto trascendental, ni a ninguna otra instancia que recupere la trascendencia, sino que ha de ser

---

<sup>593</sup> *Ibid.*

<sup>594</sup> *Ídem.*

<sup>595</sup> «Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n'existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci le suppose. Ce sont des conditions internes.» *QPb?*, p.43; trad. cast. p.45

pensada en términos, según la máxima que venimos repitiendo en estos capítulos, por la que Deleuze y Guattari nos recuerdan que el movimiento lo ha acaparado todo; será, pues, el movimiento expresado como caos aquella parte, por decirlo así, del pensamiento que permanece siempre como lo impensado en la creación, como aquello que no puede resolverse en tal o cual creación determinada, pero que, y sin embargo, si puede llegar a expresarse. Quizá por este motivo las dos alas del constructivismo creación e instauración se juegan siempre en una especie de carrera hacia el vacío, donde las referencias al movimiento se suceden, pero como ya vimos estas descripciones móviles responden al esfuerzo por pensar la génesis de las condiciones de toda experiencia real (empirismo trascendental) sin necesidad de calcar o de recurrir a otra instancia que no sea la propia experiencia del pensamiento. De ahí que nuestros autores afirmen: «El caos caotiza, y deshace en lo infinito todo movimiento.»<sup>596</sup> En efecto, es el propio pensamiento el que disuelve la creación y la aparición del plano tan sólo sería entonces el intento por predisponer ese infinito para arrancar un pedazo de “consistencia” al mismo. Así pues, “el problema de la filosofía”, el arte de la creación de conceptos, puede ser descrito como el esfuerzo por «adquirir una consistencia sin adquirir sin perder lo infinito en que el pensamiento se sumerge».<sup>597</sup> La cuestión de evitar que la inmanencia devenga trascendente pasa por dejar abierta esta distancia entre lo pensable y lo impensable como el afuera ineludible del propio pensamiento. Pensar lo impensable quiere decir entonces que el pensamiento no es el ejercicio facultativo o legislador según un fin, sino el de la génesis infinita del pensar. El problema para la filosofía es por lo tanto la propia creación, la necesidad de alcanzar mediante la creación, forma por antonomasia de este pensamiento sin imagen, conceptos que permitan tematizar esta intuición de un movimiento infinito: *vértigo de la inmanencia*.

\* \* \*

Es por eso que para Deleuze, al igual que Spinoza es quien “mejor pensó el plano” también es el filósofo que alcanza mayor velocidad, quien es capaz de soportar mayor tiempo el movimiento infinito del pensamiento. De ahí que Spinoza sea siempre la referencia para Deleuze cuando ha de afrontar este “devenir infinito” de la filosofía. Así pues, cuando el filósofo francés incorpora en sus argumentos el libro V de la *Ética* —a

---

<sup>596</sup> «Le chaos chaotise, et défait dans l'infini toute consistance. Le problème de la philosophie est d'acquiescer une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge (le chaos à cet égard a une existence mentale autant que physique.)» *QPh?*, p.45; trad. cast. p.46

<sup>597</sup> *Ibid.*

excepción del comentario específico en *Spinoza et le problème de la expression*—, la exposición del tercer género de conocimiento tiene lugar siempre en términos de velocidad. Concede así cierto paralelismo entre la atribución de un movimiento infinito para el plano y la velocidad absoluta de “la ciencia intuitiva” (*E*, II, XL, Esc) o tercer género de conocimiento, pues recordemos, que si los conceptos eran descritos en términos de movimiento, dicha especificación quedaba delimitada atribuyendo a estos «velocidades infinitas de movimientos finitos»,<sup>598</sup> es decir, siempre relativos al movimiento infinito.

Ahora bien, «absoluto», una velocidad absoluta no resume o no reduce el plano de inmanencia pero si permite visualizar el modo en que ese tercer género de conocimiento se extiende sobre el plano: comparten ritmo o velocidad sin confundirse mutuamente. La filosofía como construcción queda definida como el arte de la composición de velocidades (*arte del ritornello*) donde correspondería a los conceptos la nota de una determinación relativa al movimiento infinito o absoluto del plano. Y si bien la diferencia pasa por atribuir entonces a los conceptos y al plano el infinito como característica, Deleuze precisa que a los primeros les corresponde siempre movimientos finitos, composiciones delimitadas de conjuntos heterogéneos, a pesar de que sus velocidades, empujadas por el plano, sean siempre velocidades infinitas.

Sin embargo, esta argumentación en términos de velocidad, de movimiento absoluto y relativo, insistamos en ello una vez más, quedaría incomprendida si no se atiende a la necesidad de desligar la inmanencia de toda trascendencia. Y en efecto, como muestra *Qu'est-ce que la philosophie?* aproximando una vez más a Spinoza y Nietzsche, el plano de inmanencia provoca sus propias *ilusiones* como los «cuatro grandes errores»,<sup>599</sup> pero si entre éstas el plano de inmanencia se opone a alguna es fundamentalmente a la trascendencia por suponer una especie de contra plan, un *plan teológico*.<sup>600</sup> Donde Deleuze advierte que realmente se trata de «dos concepciones por completo opuestas de la palabra plan» aunque parece inevitable que ambas «se mezclen y pasemos de una a otra insensiblemente.»<sup>601</sup> En este sentido podríamos decir que el movimiento infinito no ha desaparecido pero que encuentra un reparto diferente. Es en *Spinoza: philosophie pratique*

---

<sup>598</sup> *QPh?*, p.38; trad. cast. p.39

<sup>599</sup> «Des illusions enourent le plan. Ce sont pas des contresens abstraits, ni seulement des pressions du dehors, mais des mirages de la pensée. [...] Il faut bien, pour une part ou moins, que les illusions montent du plan lui-même, comme les vapeurs d'un étang, come les exhalatisons présocratiques qui se dégagent de la transformation des éléments toujours en œuvre sur le plan. [...] Il faudrait faire la liste de ces illusions, en prendre la mesure, comme Nietzsche après Spinoza faisait la liste des «quatre grandes erreurs.» *QPh?*, p.50; trad. cast. p.52

<sup>600</sup> *S*, p.171; trad. cast. p.155

<sup>601</sup> «Il y a deux conceptions très opposées du mot «plan», ou de l'idée de plan, même si ces deux conceptions se mélangent, et si nous passons de l'une à l'autre insensiblement.» *S*, pp.171 y172; trad. cast. p.155



donde se encuentra por primera vez esta diferencia entre dos “acepciones” del plan, trascendente e inmanente, que cristalizarán finalmente en términos de velocidades absolutas para la intuición infinita del movimiento y relativa para la creación de conceptos. Así, para Deleuze el “plan teológico o trascendente” se caracteriza ante todo por promulgar una organización que procede desde arriba, que requiere «de una dimensión de más».<sup>602</sup> Los ejemplos tan sólo mencionados aluden directamente a posición ordenadora que reparte o desarrolla el resto de movimientos, equiparando así las diferentes tentativas que cierran, cual clave de bóveda estos posibles planes de trascendencia: «designio de espíritu de un Dios, también evolución en las supuestas profundidades de la Naturaleza, o incluso organización de poder en una sociedad».<sup>603</sup> En todos los casos, viene a decir Deleuze, el plan de trascendencia supone «una dimensión complementaria a las dimensiones de lo dado».<sup>604</sup> De forma que a diferencia de la intuición filosófica, este plan trascendente sólo puede «adivinarse, inducirse» o «inferirse» desde dicha instancia ofrecida por él, pero nunca intuirse como el movimiento infinito del pensamiento, pues siempre depende de una instancia que lo organiza y lo desarrolla a partir de esa “dimensión extra”. En cambio, el movimiento que describe el plan de inmanencia remite a sí mismo en su composición, «no dispone de dimensión suplementaria alguna», fórmula similar a la de no ser inmanencia *de* o respecto *a Algo*, pues allí, en la intuición infinita del movimiento del plano «el proceso de composición debe captarse por sí mismo, a través de lo que se da, en sus datos».<sup>605</sup> Por lo que las diferencias entre una velocidad absoluta y una velocidad relativa no debe entenderse como la dependencia de los conceptos respecto del plano, ya que es precisamente este mismo proceso es el que denuncia Deleuze como plan teológico o plano de trascendencia. Los movimientos y las diferencias de velocidad, las longitudes y latitudes que atraviesan el plano han de ser consideradas como si estuvieran en el marco de una equidistancia variable, pero en la que ninguna destacaría como “dimensión suplementaria”; dice Deleuze, únicamente diferenciables por su velocidad y no por su organización. Es por eso que cuando tomamos el plan por su acepción inmanente nos encontramos que «el plan sólo retiene movimientos y reposos».<sup>606</sup> Mas, ¿no es acaso esta la única manera de volver a creer en *este* mundo? EL plan de inmanencia remite así a la conversión empirista, a la creencia en

---

<sup>602</sup> *S*, p.172; trad. cast. p.156

<sup>603</sup> *Ídem*.

<sup>604</sup> *Ídem*.

<sup>605</sup> «Au contraire, un plan d'immanence ne dispose pas d'une dimensions supplémentaire: le processus de composition doit être saisi pour lui-même, à travers ce qu'il donne, dans ce qu'il donne.» *S*, p.172; trad. cast. p.156

<sup>606</sup> «Ici, le plan ne retient que des mouvements et des repos, des charges dynamiques affectives: le plan sera perçu avec ce qu'il nous fait percevoir, et au fur et à mesure.» *S*, p.172; trad. cast. p.156

el porvenir como puro movimiento, *forma vacía y pura del plano* donde la creación y la creencia no dependen de formas preconcebidas sobrepuestas o sobredimensionadas en la experiencia. La definición del plano como movimiento infinito, permite descubrir la forma *a priori* donde la experiencia implica su propia distribución en términos de velocidad y de reposo. Quizá no haya mayor resistencia al *caos* que esta creencia en los movimientos infinitos de este mundo siempre *porvenir*; pues, en efecto, por mucho que las ilusiones puedan acosar este plan es preciso recordar: «No vivimos ni pensamos ni escribimos de la misma manera sobre uno y sobre otro plan.»<sup>607</sup>

\* \* \*

---

<sup>607</sup> *Ibid.*

## CAPÍTULO VI. CONCLUSIÓN

### *Del estilo en filosofía*

El estilo, que resume en última instancia la denominada *filosofía empírico trascendental*, es *la revolución*. La distancia que cruza este camino, y que va desde el nombre que el propio Deleuze diera al sistema de la ontología de la diferencia durante la época de las llamadas obras principales, hasta esta última definición que cierra con contundencia la mirada retrospectiva acerca de la tarea de la filosofía en *Qu'est-ce que la philosophie?*, queda salvada por esa especie de empeño en incluir la novedad y el tiempo presente en la labor de esta disciplina como «el ahora» donde, precisamente, tiene lugar eso de “hacer filosofía”, donde se construyen conceptos en relación al presente.<sup>608</sup> La filosofía como producción de conceptos supone el nexo de ésta con la actualidad y, en consecuencia, el descubrimiento de un tiempo distinto del ritmo cronológico de la historia. Sin embargo, para el tándem Deleuze y Guattari no se alcanza este punto de creación del pensamiento sin un *gusto filosófico por el concepto que la regula*,<sup>609</sup> sin disponer, en definitiva, de un estilo para la filosofía.

---

<sup>608</sup> F. Dosse en *Deleuze y Guattari. Bibliografía cruzada*, recuerda que en el contexto que aparece *Qu'est-ce que la philosophie?*, en la Francia de los noventa, hay cierta obsesión en el panorama intelectual acerca del concepto y la repercusión que cobran estos, a través de la esfera de la publicidad, en la vida pública. Sin embargo, si bien esta contextualización puede ofrecer una perspectiva general de la situación, puede decirse que en un sentido más técnico Deleuze y Guattari consideran que la producción conceptual es el terreno donde la filosofía se enfrenta con la nueva sofística; ésta, por decirlo así, atañe tanto al, por entonces, despegue del marketing como herramienta empresarial y canal de comunicación preponderante en la sociedad, como, y lo que es más relevante, a la aparición de una nueva tendencia en el ámbito de las letras, de la literatura, del periodismo y la filosofía, de debilitar el discurso en favor de “títulos” u obras efectistas. Es la polémica con los «nuevos filósofos» (“A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général”, *ID*, pp.127-134; trad. cast. pp.135-140)) la que articula la diferencia entre la creación de conceptos y los “meros imitadores” (“Le complot des imitateurs” *P*, pp.175-176; trad. cast. 205-207), pues estos suponen el riesgo, como decíamos, de desvirtuar la creación y producción de conceptos, debido a que en su escritura simplemente no hay conceptos, ni alegres ni tristes, sino sólo artificios, consignas u opiniones. En este sentido ha de entenderse la aparentemente despreocupada afirmación de Deleuze y Guattari acerca de que si la filosofía no se ocupa de la creación lo hará otra disciplina, la cual, a pesar de que no se llame filosofía, pongamos por caso que fuera el marketing, ésta seguiría siendo una actividad filosófica («S'il y a lieu et temps de créer des concepts, l'opération qui y procède s'appellera toujours philosophie, ou ne s'en distinguerait même pas si on lui donnait un autre nom.» *QPh?*, p.14; trad. cast. p.14). Quizá, podamos añadir, los conceptos que nos ofrezcan no sean los más favorables para nosotros y nos hagan cada vez más sumisos respecto a los estereotipos y más esclavos de lo superficial, pero esto no es motivo para no considerar otra disciplina como filosófica, pues, como hemos aprendido con el propio Deleuze, hay conceptos en la historia de la filosofía que también están colmados de resentimiento.

<sup>609</sup> *Cf.*, *QPh?*, p.74; trad. cast. p.78. Es preciso incorporar algunas observaciones acerca de la noción de estilo aunque vayan, por una cuestión estratégica en la exposición, en el cuerpo de notas. Así, pues, para comprender la magnitud que juega este tema hacia el final del proceso de “inversión de la filosofía” cabe recordar que el estilo o «gusto filosófico» aúna los tres aspectos que delimitan toda la tarea constructiva de la filosofía: creación de conceptos, instauración del plano de inmanencia e invención de personajes

Dicha exigencia convierte esta noción aparentemente formal<sup>610</sup> en un componente esencial en el tema acerca de la vigencia de “hacer hoy filosofía”, sobre el interrogante acerca de su

conceptuales. Sería entonces un error reducir el estilo a uno de estos elementos, por ejemplo a la presencia de personajes conceptuales, ya que se perdería la perspectiva problemática acerca de la contemporaneidad de la actividad filosófica que introducen en el texto Deleuze y Guattari en favor de una lectura débil de esta noción. El gusto, como término técnico para el estilo en filosofía, apunta hacia la simultaneidad de los elementos que intervienen en el proceso de producción o creación. El plano, los personajes y los conceptos tienen lugar a la par, no siguiendo una secuencia o una determinada ordenación; de donde se puede concluir que al igual que los conceptos, o mejor aún, que la construcción de conceptos requiere la “instauración” del plano como una actividad indisoluble de la misma manera la noción de «personaje conceptual» ha de considerarse ya como desde el principio de la actividad filosófica, más en concreto, y según podemos encontrar en el epígrafe que dedican Deleuze y Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?* a este término, los personajes conceptuales no pueden ser atribuidos al propio filósofo sino que más bien escenifican, representan o exponen los conceptos en tanto que el movimiento del pensamiento pasa siempre «por la mediación de un personaje conceptual» (*QPh?*, p.63; trad. cast. p.66; también los personajes equiparables al rol que juegan la imaginación o la abstracción en Spinoza o Fichte, *QPh?*, p.195; trad. cast. p.209). De ahí que la definición inicial de la filosofía como “arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” sea completada posteriormente por la más perfilada “trinidad filosófica” de los infinitivos «trazar», «inventar» y «crear», pues lo que se define no es sólo la construcción sino la entera actividad de la filosofía, aquello que quiera decir “hacer filosofía”. Por lo que estos tres infinitivos componen como tres ejes sobre los que viene a ubicarse la filosofía, como si fuera cuestión de una definición espacial o “territorial”, de los que no puede desprenderse para describir la función de su movimiento. Es dentro de este marco que dibujan cada uno de los verbos que componen la filosofía donde puede rastrearse el estilo como la línea que pasa por cada uno de ellos: “trazar el plano”, “inventar personajes” y “crear conceptos”. El estilo sería esa especie de línea o de tono armónico que permitiría enlazar estos tres elementos que definen, no lo olvidemos, el modo en que la filosofía, no el arte o la ciencia, crea en el pensamiento. En este sentido podemos leer en *Qu'est-ce que la philosophie?*: «La philosophie présente trois éléments dont chacun répond aux deux autres, mais doit être considéré pour son compte: le plan pré-philosophique qu'elle doit tracer (immanence), le ou les personnages pro-philosophique qu'elle doit inventer et faire vivre (insistance), les concepts philosophiques qu'elle doit créer (consistance). Tracer, inventer, créer, c'est la trinité philosophique. [...] Comme aucun ne se déduit des autres, il faut une co-adaptation des trois. On appelle goût cette faculté philosophique de co-adaptation, et qui règle la création des concepts. Si l'on appelle Raison le tracé du plan, Imagination, l'invention des personnages, Entendement, la création des concepts, le goût apparaît comme la triple faculté du concept encore indéterminé du personnage encore dans les limbes, du plan encore transparent. C'est pourquoi il faut créer, inventer, tracer, mais le goût est comme la règle de correspondance des trois instances qui diffèrent en nature.» (*QPh?*, p.75; trad. cast. p.78)

Desde esta perspectiva “armónica” cabe considerar la alusión que sigue en el fragmento citado a la noción de gusto en Kant y que Deleuze y Guattari utilizan para repartir “facultativamente” los “tres elementos” que constituyen el constructivismo en filosofía. Cada uno de estos elementos, los mencionados infinitivos que componen el movimiento de la filosofía, es emparentado con una de las facultades puestas en funcionamiento por la filosofía trascendental: «Razón al trazado del plano, Imagination a la invención de los personajes y Entendimiento a la creación de conceptos». Es especialmente relevante que esta clásica noción de gusto, según es retomada por Deleuze y Guattari, queda transida por la idea de armonía como determinación principal en el tema del estilo. Como aparece en nuestro último fragmento es la idea de cierta combinación o unión de los elementos implicados, de cierto “acuerdo” entre las partes, la que subyace al estilo en filosofía, pues «el gusto es como la regla de correspondencia de las tres instancias que difieren en su propia naturaleza.» Así, pues, la lectura que realizará Deleuze en *La filosofía crítica de Kant* revela ya esta línea interpretativa sobre el tema del estilo al desarrollar allí el juego de las facultades según la composición de los fines o los intereses que las conforman.

<sup>610</sup> Deleuze advierte de que sólo en apariencia la renovación estilística de la filosofía tiene un aspecto formal: «Le problème des renouvellements formels, vous le savez trop vous-même, ne se pose qu'en rapport avec les contenus nouveaux. Parfois, même, ils viennent après les contenus. C'est ce qu'on a à dire, ce qu'on croit avoir à dire qui impose de nouvelles formes. Alors, c'est vrai que la philosophie, ça ne va pas fort. La philosophie n'a pas du tout fait des révolutions ou même des recherches semblables à celles qui se sont produites en sciences, en peinture, en sculpture, en musique, en littérature. Platon, Kant, etc., restent fondamentaux, c'est parfait. Mais justement les géométries non euclidiennes n'empêchent nullement qu'Euclide reste fondamental pour la géométrie, Schoenberg n'annule pas Mozart. De même, la recherche de modes d'expression (à la fois nouvelle image de la pensée et nouvelles techniques) doit être essentielle pour la philosophie. La plainte de Beckett, «ah, le vieux style! ...» prend tout son sens ici. Nous sentons bien qu'on ne pourra plus écrire longtemps des livres de philosophie à l'ancienne manière; ils n'intéressent plus les étudiants,

vínculo con el presente como definición de la acepción revolucionaria de su única tarea, la “creación de conceptos.” Así, como puede seguirse en el epígrafe 4 “Geofilosofía” de la mencionada obra, esta senda “revolucionaria” asegura la actualidad de la filosofía, ya que su contemporaneidad consiste, según recogen Deleuze y Guattari, únicamente en la *utopía*, pues ésta «es la que realiza la conexión de la filosofía con su época»,<sup>611</sup> fuera está ya «el capitalismo europeo» o «la ciudad griega».<sup>612</sup> De forma que la vinculación de la filosofía con el presente, con el «ahora», tan sólo tiene lugar en la medida en que el *estilo de la filosofía* es revolucionario, en tanto que «es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época.»<sup>613</sup>

En este sentido puede afirmarse que la revolución es el estilo para la filosofía que se propone establecer un sistema *puro* inmanente. Esta definición pudiera parecer que tiñe de cierto carácter violento, belicoso o sanguinario el modo en que la filosofía determina su objeto y la posibilidad misma de su discurso, y sin embargo no es más ruidosa o escandalosa, si se quiere, que otras expresiones recogidas a lo largo de la historia de la filosofía donde se define la relación de ésta con su presente en términos de fuerza o violencia; recordemos, por ejemplo y como de pasada, la virulencia del aguijonazo de la mayéutica socrática que obligaba Platón a confesar al propio Sócrates, o cuán belicoso era el terreno donde había de batirse el tribunal de la razón establecido por Kant, por no hablar del rastro sangriento con el que avanzaba el Espíritu hegeliano en la Historia. Pero tampoco es nada gratuita nuestra hipótesis de partida de que sea precisamente la revolución como elemento que culmina la definición que Deleuze y Guattari conceden al estilo de la filosofía inmanente, si se atiende a las referencias que éstos explicitan cuando abordan dicha cuestión de, por así decirlo, la “estilización” revolucionaria de la filosofía. En las páginas dedicadas a la *geofilosofía* podemos encontrar al menos dos referencias extremadamente importantes que vienen a apoyarse entre sí para comprender por qué la revolución es la clave que guía hacia el final la creación de conceptos para la filosofía. Las dos anotaciones principales, que se realizan allí al hilo de los ecos revolucionarios de la historia de la filosofía, tienen a uno y el mismo protagonista, a saber, Kant. Así, en la

---

et pas même ceux qui les font. Alors, je crois que tout le monde cherche un peu des renouvellements. Nietzsche avait trouvé des méthodes extraordinaires, on ne peut pas les recommencer, il faut vraiment de l'impudence pour écrire *Les Nourritures terrestres* après *Zarathoustra*.» “Sur Nietzsche et l'image de la pensée”, *ID*, p.195

<sup>611</sup> «En effet, c'est l'utopie qui fait la jonction de la philosophie avec son époque, capitalisme européen, mais déjà aussi cité grecque.» *QPh?*, p.95; trad. cast. p.101

<sup>612</sup> *Ibid.*

<sup>613</sup> *QPh?*, p.95; trad. cast.p.101. Y siguiendo estas líneas, hacia el final del mismo párrafo podemos leer: «Le mot d'utopie désigne donc cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent: philosophie politique (peut-être toutefois l'utopie n'est-elle pas meilleur mot, en raison du sens mutilé que l'opinion lui a donné).» *QPh?*, p.96; trad. cast. p.102.

primera de ellas, justo al comienzo del epígrafe comentado, se encuentra la alusión directa al “Prólogo” a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, y como puede adivinarse, al célebre «giro copernicano» que propone el de Königsberg para el entero sistema de la metafísica, pues allí se trata del «conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado»<sup>614</sup>. La segunda de ellas, en cambio, recurre a un texto más tardío, postrero en la imprenta, que se integra en la perspectiva más ambigua por beligerante a la par que conciliadora, y quizá por ello más amplia, de la reflexión acerca del lugar de la filosofía en el árbol de las ciencias, y que tiene por trasfondo la confrontación de la razón crítica con los dogmas de la fe. En el texto al que nos referimos Kant concede cierta “responsabilidad” o perspectiva histórica al papel que ha de desempeñar la filosofía. Éste se refiere, por no dilatar más la referencia, a la segunda parte de *El conflicto de las facultades*. Aquí, en este último texto, cuando Kant se pregunta si existe un «acontecimiento de nuestro tiempo» que dé prueba de la inclinación «moral del hombre»,<sup>615</sup> de su implicación y desarrollo en el ámbito de la Libertad y no sólo bajo las leyes de la Naturaleza, no duda en responder que el acontecimiento que se busca es la revolución como signo, que no causa efectiva, del progreso del hombre en la historia<sup>616</sup>. Progreso que sólo podía reconocerse como causa en

---

<sup>614</sup> El giro copernicano tienen en Kant un carácter marcadamente metodológico, pues recordemos que el contexto en que aparece en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* es el de la falta de solvencia “científica” de la metafísica en comparación, y esto es de especial relevancia para comprender las páginas de *Qu'est-ce que la philosophie?*, de la matemática. La reflexión de Kant en este segundo prólogo acerca de la legitimidad de la metafísica, del «conocimiento especulativo de la razón», sintetiza, a nuestro entender, las notas fundamentales del discurso acerca del método trascendental: «La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia.» *KrV*, Prólogo BXIV; en la trad. de Alfaguara, p.19

<sup>615</sup> En la respuesta de Kant a este acontecimiento, que guía el imperativo moral del hombre inscribiéndose en la historia como progreso, sorprende cierto perspectivismo por el que las acciones y los actores de los hechos históricos se vuelven pequeños en la escena de la historia, mientras que los espectadores ganan el espacio entero de la misma. Cierto es que a favor de la «publicidad» de la historia, de la puesta en claro del movimiento público, compartido o contemporáneo que rige sus hechos, pero también lo es que esta ganancia se cobra toda facultad activa, como ocurría en las síntesis del entendimiento, que pudiera jugar un papel en la aprehensión del fenómeno histórico. Juzgue el propio lector las palabras de Kant: «Este acontecimiento no consiste en las relevantes acciones o en los alevosos crímenes ejecutados por los hombres, merced a lo cual se empequeñecen lo que era grande entre los hombres o se engrandece lo que era pequeño haciendo desaparecer como por arte de magia las antiguas y esplendorosas edificaciones políticas, para poner en su lugar otras surgidas cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. Se trata simplemente del modo de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* ante esta representación de grandes revoluciones, al proclamar una simpatía tan universal como desinteresada hacia los actores de un bando y en contra de los del otro, pese a lo fatal que pudiera reportarles esa parcialidad, pero que demuestra (a causa de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto y al mismo tiempo (a causa del desinterés) un carácter moral de la humanidad, cuando menos como disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ello mismo ya lo constituye, en tanto que la capacidad para tal progreso basta por el momento.» Kant, I.: *El conflicto de las facultades*, segunda parte, parágrafo 6. (Ak. VII 85); versión castellana y estudio preliminar Roberto. R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p.159.

<sup>616</sup> Según el comentario de Michel Foucault, que guía en este capítulo y en el precedente nuestra lectura, la segunda disertación de *El conflicto de las facultades*, donde se establecen las áreas de la facultad de derecho y de filosofía, tiene por núcleo el interrogante acerca de la existencia de “un progreso constante en el género

la «emoción» y «simpatía» con que contemplamos a los actores de esos hechos revolucionarios, ya que éstos, para Kant, eran algo así como el contenido empírico de la forma pura de la historia, que suponía el propio espectáculo de ver la Idea de Libertad en acto, subida en el escenario del progreso y revestida, por así decirlo, con el atrezo que le prestaba la revolución Francesa. Este “giro” de perspectiva en la historia corresponde en Kant a la demanda acerca de la actualidad, o si se prefiere, al salto a un primer plano en la escena filosófica de la *reflexión* sobre el presente,<sup>617</sup> de los acontecimientos contemporáneos, pero también del presente como momento preponderante del tiempo, como el ahora por excelencia, pues recordemos que el conocimiento, el conocimiento concreto sólo tiene lugar en la recepción, proyección o asimilación del ahora pasado, del ahora futuro y del ahora presente en el que se vinculan determinados contenidos de experiencia. Ahora bien, existe cierto tropo por el que el presente abstracto como momento del tiempo irrumpe en el curso de la historia y se convierte en un acontecimiento determinado, de carne y hueso, milagro muy particular en el que la historia parece fijarse en una fecha. Dicho cambio susceptible de darse en cualquier relato sólo puede provenir precisamente de la misma historia –también ha de ser así en cualquier relato para que exista verosimilitud en lo narrado–, eso sí, a condición de ser precisamente aquello que la historia incorpora de *novedoso* –en los relatos corresponde al sobresalto o a la síncope que permite el paso siempre hacia adelante, hacia el desenlace–; esto es, aquello que precisamente no puede ser contado, por inesperado, según la cadena heurística que fija los antecedentes y los consecuentes de los hechos. Este acontecimiento que llama la atención de Kant, así como de *cualquier otro*, pues he aquí la condición para atravesar el umbral de la historia, y que altera el presente es, sin lugar a dudas, la Revolución Francesa.<sup>618</sup> Tal acontecimiento

---

humano?”. Como explica allí Foucault: «Kant, para responder a esta cuestión hace el siguiente razonamiento en el párrafo V de esta disertación: Si se quiere responder a la cuestión: “¿Existe un progreso en el género humano?” es preciso determinar si existe una causa posible de este progreso, y una vez establecida esta posibilidad, es necesario mostrar que esta causa actúa efectivamente y para ello extraer un determinado acontecimiento que muestre que la causa actúa realmente. En suma, la asignación de una causa no podrá establecerse más que a través de la existencia de un suceso. No basta pues seguir la tarea teleológica que hace posible un progreso: es necesario aislar, en el interior de la historia, un suceso que tenga valor de signo”. En la traducción de Julia Valera y Fernando Álvarez a la edición de 1984 de “¿Qué es Ilustración?”, pp.201 y 202.

<sup>617</sup> Aquello que en el mencionado comentario de Foucault, éste denominara «una ontología del presente» o «una ontología de nosotros mismos», *op. cit.*, p.207

<sup>618</sup> Para Kant este acontecimiento es el que mejor representa la Ilustración. Y sin embargo, este representar, que no recoger del sentir de una época, tiene el sentido riguroso e inflexible del que puede dotarle la filosofía crítica, ya que este representar, como ocurre con todo conocimiento mirado a través del cristal crítico, es representación de un fenómeno, y en tanto presentación transitiva de *algo* cobra sentido. Para el caso de la Revolución francesa aquel fenómeno que se representa es *el progreso del hombre en la historia*, el cual marca el sentido, y el sentir, de la época ilustrada. Y este progreso que el hombre inscribe en la historia tiene un camino de vuelta, el cual posteriormente Hegel explorará hasta la extenuación, donde el hombre queda obligado a caminar por los paisajes que la historia dispone y en la única dirección que el destino irrevocable de la misma le depara. Esta obligación para el progreso del hombre matiza lo que Kant entendiera por tal

permite desplazar la reflexión desde lo eterno hacia el tiempo presente como conexión de la filosofía con su ahora.

Así, pues, encontramos en el capítulo dedicado a la *geofilosofía* dos referencias explícitas al lugar de la *revolución* en el sistema crítico. Ambas, como ha quedado anotado, atienden a perspectivas distintas dentro del proyecto de la filosofía trascendental y sin embargo se emparentan, de la mano de Deleuze y Guattari con las dos caracterizaciones del estilo de la filosofía como revolución y como utopía que reseñábamos de *Qu'est-ce que la philosophie?*,<sup>619</sup> en tanto que alternativa constructivista a la exigencia de una crítica “total” y “positiva” o, mejor aún, y bajo otra formulación de inspiración nietzscheana, como el requisito de «*sentir de otra manera*» o de buscar «*otra sensibilidad*».<sup>620</sup> Es bajo esta perspectiva más amplia donde tiene lugar la caracterización revolucionaria de la filosofía, pues la tarea de la filosofía como producción de conceptos e instauración del plano de inmanencia se mide en gran medida, y como vimos, con los antecedentes de la filosofía crítica. De este modo el primero de los antecedentes acerca del tema de la revolución, en tanto vértice de la tarea de la filosofía, se encuentra al inicio del epígrafe 4 “Geofilosofía”, y recoge el precipitado vértigo que supone eliminar sin cortapisas «las categorías» de «objeto» y «sujeto» del traje con que la historia de la filosofía viste los movimientos del pensamiento. Podemos leer en las primeras líneas de dicho epígrafe:

«El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra. Kant es menos prisionero de lo que se suele creer de las categorías de objeto y de sujeto,

---

alejándolo de todo gobierno de la técnica y de las empresas particulares del hombre en el discurso práctico, ya que el fin al que conduce el destino, y que define así como determina el *exítus* de ese progreso, es la imbricación de las acciones del hombre con la obligación de «dotarse de la constitución política que más les convenga» y evitar «cualquier tipo de guerra ofensiva». En definitiva, el progreso tan sólo puede ser considerado tal en tanto que es la tendencia a una «disposición moral de la humanidad.» Para Kant esta tendencia de la historia que caracteriza a la época ilustrada, y de la cual la Revolución francesa es la representación más clara y distinta que pueda ofrecérsenos, entronca con la articulación de la ontología trascendental que establece una relación de supeditación del ámbito de la Naturaleza al de la Libertad. Una entronización que en otro de los más célebres escritos sobre la historia Kant rotulará como *paç perpétua*, orientando así el entero destino del hombre bajo un único e inequívoco *fin final*.

<sup>619</sup> Es quizá en este punto donde resulta más difícil mantenerse fieles a la tesis deleuzeana de que realmente no hay metáforas. Donde el «como», siendo fieles a la consigna de la ausencia de valor metafórico para las expresiones de su filosofía, ha de leerse bajo la inflexible oquedad de la cópula, en la que no existe desgaste, ni prenda ni pago en el tránsito semántico que se da entre sujeto y predicado, de forma que la revolución y la utopía corren a abrazar directamente, sin mediación y sin tapujos a la filosofía.

<sup>620</sup> «Dans la critique, il ne s'agit pas de justifier, mais de sentir autrement : une autre sensibilité.» *NPh*, p.108; trad. cast, p.134.



puesto que su idea de revolución copernicana pone el pensamiento directamente en relación con la tierra [...]].<sup>621</sup>

La «aproximación al pensamiento» es precisamente el motivo por el que el método trascendental, consistente en *pensar de otra manera*, se define como revolución en filosofía, ya que atañe a los límites, recordémoslo brevemente, de una *razón impura*; limita y coarta los desmanes que la razón hace al marco legislativo de la “forma de la experiencia en general”, pero también posibilita, y he aquí el pliegue de la trascendencia dentro “de los límites de la mera razón”, el acceso a aquello que Kant dejaba como únicamente accesible al pensamiento, el *noúmeno*, o aquel tridente de Ideas, desde el ámbito práctico o desde el *interés moral* de nuestras acciones. Así, si Kant pone «el pensamiento en relación con la tierra» es porque el método trascendental descubre los límites de las facultades que nos conforman, porque desvela los perfiles inherentes a cada una de ellas, a pesar de que posteriormente la *Crítica* se conceda la tarea de legitimar los “derechos” del concomimiento y la “decisión” según la prioridad de sus fines. De este modo el acierto de Deleuze y Guattari está en señalar, en las citadas líneas iniciales del epígrafe que define la geofilosofía, que “la revolución trascendental”, equiparable al giro copernicano, no es meramente una cuestión epistemológica. De ahí la “libertad” o el que Kant «sea menos preso» respecto a «las categorías de objeto y de sujeto», pues éstas no apuntan únicamente hacia el resultado de la crítica donde éstas permiten a Kant articular la huida del ámbito de la Naturaleza en pos de aquel otro dominio de la Libertad, sino que más bien el que la filosofía trascendental no dependa de la dualidad sujeto y objeto señala hacia la capacidad de ésta para alcanzar un movimiento del pensamiento hasta entonces insospechado; a saber, un “plano” trascendental en la naturaleza inmanente de nuestras facultades. En este sentido la afirmación que en el pensamiento no hay algo así como «un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro»<sup>622</sup> apunta hacia esa otra dimensión del pensamiento donde las esferas de la finitud humana pueden ser pensadas de *autrement*, ahora, hacia el final de la metafísica en la modernidad, como condiciones inmanentes del hombre. Pero, y sobre todo, la enormidad de ambos autores, así como de su proyecto, pasa por servirse de este precedente de revolución copernicana para situar como *in media res* la

---

<sup>621</sup> «Le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée. Penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre. Kant est moins prisonnier qu'on ne croit des catégories d'objet et de sujet, puisque son idée révolution copernicienne met directement la pensée en rapport avec la terre; Husserl exige un sol pour la pensée, qui serait comme la terre en tant qu'elle ne se meut pas ni n'est en repos comme intuition originnaire.» *QPh?*, p.82; trad. cast. p.86

<sup>622</sup> *QPh?*, p.82; trad. cast. p.86

acción y la creación en el pensamiento.<sup>623</sup> De manera que se pone en claro que para la filosofía inmanente, aquella que pretende levantar un sistema filosófico sobre «el campo trascendental impersonal»<sup>624</sup> —línea inicial de tamaña empresa en *Logique du sens*—, no puede sostenerse sobre una escisión entre el conocimiento y el pensamiento, como si los conceptos del primero fueran ajenos al segundo, quien tan sólo los echaría en falta y exigiría su vuelta cuando fuera a ponerse en marcha “por medio” de ellos, pues en el fondo, y según la definición constructivista de la filosofía, *no puede conocerse nada antes si no ha sido previamente creado el concepto*. La borradura de esta escisión entre lo que es susceptible de alcanzarse mediante la articulación de las categorías y lo que se sirve, en cambio, en sus logros de la hipostasiada unidad que éstas reflejan en su juego “especular” con las Ideas, nótese, no sólo la desaparición de la equivocidad de *intereses* en la razón, con lo que se ganaría la univocidad para el sistema,<sup>625</sup> sino cualquier artificio lógico que pudiera resumir y reducir el movimiento del pensamiento como un puente tendido entre el sujeto y el objeto. Lazo que, como se recordará, en el edificio crítico tocaba apretar precisamente a las categorías. Por lo que de algún modo evitan Deleuze y Guattari con esta intervención *in media res* del estilo en filosofía —anótese y como de pasada de *Qu'est-ce que la philosophie?* que el epígrafe del que tratamos está justo en el medio o en la bisagra de la obra— es, por decirlo así, la repartición y división de las cualidades o notas determinantes que atañen a los conceptos y a las Ideas en la filosofía trascendental; a saber, al modo de comprender aquella actividad tan cercana y a la par tan extraña de coligar lo diverso según la unidad o, desde otro ángulo, de tantear los límites mismos de la síntesis. Esta actividad que define el estilo revolucionario en filosofía, como vimos, venía descrita cuando, por decirlo así, Deleuze y Guattari infringían la prohibición de pensar *more geometrico* para la filosofía, ganando así para esta disciplina la creación o producción de conceptos.

Ahora bien, así como este primer texto se inscribe en la problemática genética del pensamiento, el segundo, aquel que atañe a *El conflicto de las facultades*, parece querer retomar para la *geofilosofía* aquellas páginas de la historia de la filosofía con objeto de delimitar la cuestión acerca de la contemporaneidad de la misma, pues en su empeño por *cristalizar* en el presente lo que de ningún modo puede traducirse en mera relación entre causas y efectos,

---

<sup>623</sup> Cf., “Deleuze y la política. Entrevista con Toni Negri”, Archipiélago, n°17, Gilles Deleuze: *Pensar, crear, resistir*, Barcelona, 1994

<sup>624</sup> Sobre la noción de «campo trascendental» véase fundamentalmente las series de *Logique du sens*: “15ª série, des singularités”, “16ª séries, de la genèse statique ontologique” y “17ª série, de la genèse statique logique”.

<sup>625</sup> Desde esta confrontación teje Gualandi su análisis de las diferencias entre Deleuze y Kant, en el citado ya trabajo, hoy ya un clásico entre los comentadores, Deleuze.

sino que siempre está por resolverse, por “decidirse”, o simplemente que siempre está pendiente del *porvenir* de toda decisión, los filósofos entrarían en relación con su época:

«No es erróneo decir que la revolución «es culpa de los filósofos» (a pesar de que no son los filósofos los que la llevan adelante). Que las dos grandes revoluciones modernas, la americana y la soviética, hayan salido tan mal no es óbice para que el concepto prosiga su senda immanente. Como ponía de manifiesto Kant, el concepto de revolución no reside en el modo en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente relativo, sino en el «entusiasmo» con el que es pensada en un plano de immanencia absoluto, como una presencia del aquí y ahora, que no comporta nada racional o ni siquiera razonable. El concepto libera la immanencia de todos los límites que el capital todavía le imponía (o que se imponía a sí misma bajo la forma del capital que se presentaba como algo trascendente). Dentro de este entusiasmo, no obstante, se trata, menos de una separación del espectador y el actor que de una distinción en la propia acción entre los factores históricos y la «nebulosa no-histórica», entre el estado de cosas y el acontecimiento.»<sup>626</sup>

El «entusiasmo» remite a la potencia del presente, a la capacidad del “concepto de revolución” para conectarnos con una dimensión no cronológica del presente, pues éste se refiere más a la conexión con «el plano de immanencia *absoluto*»<sup>627</sup> que con su consecución o realización; es decir, está orientado más a la forma trascendental del mismo que al resultado empírico o al «modo en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente *relativo*». Dicha vinculación de la filosofía a través del entusiasmo con «una presencia del aquí y ahora» era definida, en un texto ya célebre, al que hace alusión el último párrafo de este epígrafe acerca de la geofilosofía, donde Michel Foucault comentaba ejemplarmente este mismo pasaje de Kant, como «crítica de la ontología del presente». Esta nueva perspectiva sobre «el ahora» suponía a su vez para la filosofía el cambio de rumbo en

---

<sup>626</sup> «Il n'est pas faux de dire que la révolution, «c'est la faute aux philosophes» (bien que ce ne soit pas les philosophes qui la mènent). Que les deux grandes révolutions modernes, l'américaine et la soviétique, aient si mal tourné n'empêche pas le concept de poursuivre sa voie immanent. Comme le montrait Kant, le concept de révolution n'est pas dans la manière dont celle-ci peut être menée dans un champ social nécessairement relatif, mais dans l'enthousiasme avec lequel elle est pensée sur un plan d'immanence absolu, comme une présentation de l'infini dans l'ici-maintenant, qui ne comporte rien de rationnel ou même de raisonnable. Le concept libère l'immanence de toutes les limites que le capital lui imposait encore (ou qu'elle s'imposait à elle-même sous la forme du capital apparaissant comme quelque chose de transcendant). Dans cet enthousiasme il s'agit pourtant moins d'une séparation du spectateur et de l'acteur que d'une distinction dans l'action même entre les facteurs historiques et «la nuée non-historique», entre l'état de choses et l'événement.» *QPh?*, pp. 96-97; trad. cast. p.102

<sup>627</sup> *QPh?*, pp. 96-97; trad. cast. p.102

su tarea o en su desempeño “actual”, el cual, una vez pasado por el cedazo de la ilustración, suponía plantear «el problema de la filosofía no con relación a lo eterno sino con relación al Ahora».<sup>628</sup> Orientación que apunta hacia la indagación de los límites, los errores y los márgenes que nos componen (en esta misma línea vienen a inscribirse los trabajos de Foucault), de forma que este “giro copernicano” de la filosofía significa también, en buena medida, «diagnosticar nuestros devenires actuales».<sup>629</sup> Es, pues, el análisis de estas condiciones las que desvela en Deleuze y Guattari, por decirlo así, el entusiasmo, como carácter inmanente del concepto, al poner de manifiesto que bajo sus efectuaciones “relativas” hay siempre un componente “absoluto” al que no pueden ser reducidas. De ahí que en última instancia la definición de este “endemoniado” término no pase en nuestro fragmento por «la separación del actor y del espectador», pues la parcialidad de estos términos no permite vislumbrar la conexión absoluta del acontecimiento con el ahora extemporáneo donde se desenrolla debido a que estas nociones remiten tan sólo, en la dualidad que confronta la acción con la contemplación, a los resultados efectivos de los hechos en lugar de atender al *motor virtualmente inmóvil* que los atrae o los conmueve. En este sentido la tarea de la filosofía como “crítica del ahora” queda imbricada en la irrupción de lo novedoso en la historia en tanto que expresión del “movimiento absoluto” de la inmanencia. En efecto, esta novedad no puede ser tampoco considerada como el resultado de una antelación o de una proyección desde el presente que toma como criterio los sucesos pasados, pues en este caso nada sería más parcial o relativo, sino que atañe al porvenir como creencia, como futuro pensado en sí mismo y no como expectativa de posibilidades. Es por ello que el entusiasmo como vínculo de la filosofía con el presente se define propiamente como «una distinción en la propia acción entre los factores históricos y la «nebulosa no-histórica», entre el estado de cosas y el acontecimiento.»<sup>630</sup> Y, sin ninguna duda, esta distinción inscrita en el corazón de la *praxis* supone como la línea que atraviesa nuestro pensamiento como el movimiento que lo constituye: lo impensable o lo no pensado del pensamiento, lo *intempestivo*.<sup>631</sup>

---

<sup>628</sup> *QPh?*, pp.107 y 108 ; trad. cast. p.114

<sup>629</sup> «Lorsque Foucault admire de Kant d'avoir posé le problème de la philosophie non pas par rapport à l'éternel mais par rapport au Maintenant, il veut dire que la philosophie n'a pas pour objet de contempler l'éternel, ni de réfléchir l'histoire, mais de diagnostiquer nos devenirs actuels: un devenir-révolutionnaire qui, selon Kant lui-même, ne se confond pas avec le passé, le présent ni l'avenir des révolutions.» *QPh?*, pp.107 y 108 ; trad. cast. p.114

<sup>630</sup> *QPh?*, p. 96; trad. cast. p.102

<sup>631</sup> Es quizá por este motivo que en *Qu'est-ce que la philosophie?* se atribuye a Nietzsche el honor de ser el fundador de la geofilosofía: «Ainsi Nietzsche a fondé la géo-philosophie en cherchant à déterminer les caractères nationaux de la philosophie française, anglaise et allemande» *QPh*, p.98; trad. cast. p.104. Para Deleuze y Guattari Nietzsche habría mostrado los modos en que al filosofía llega a reterritorializarse a través del concepto bajo la forma de la filosofía francesa, inglesa y alemana. Recuérdese también el final el apéndice

Las determinaciones de absoluto y relativo, en efecto, no se reducen a una interpretación historicista, sino que requieren ser consideradas como las notas de los movimientos de desterritorialización y territorialización que atraviesan del territorio a la tierra y viceversa. Mas, en *Qu'est-ce que la philosophie?*, estos términos técnicos quedan confrontados, al margen aquí de su exégesis etológica, en la pareja que diferencia entre historia y devenir.<sup>632</sup> De hecho es desde esta perspectiva que Deleuze y Guattari pueden afirmar que: «La revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo absoluto.»<sup>633</sup> Así, si el presente en el que se despliega la filosofía puede ser en un momento determinado como «la ciudad griega» o «el capitalismo» – quizá ahora las “sociedades de la información” o, mejor aún, y como acierta a vislumbrar la escritura de Deleuze, «las sociedades de control»– las conexiones que aúnan la «filosofía antigua» o la «filosofía moderna» con un determinado período histórico no «son ideológicas, ni se limitan a impulsar hasta el infinito determinaciones históricas y sociales para extraer de ellas figuras espirituales.»<sup>634</sup> Esta interpretación circunstancial del papel de la filosofía implica una perspectiva externa a la propia actividad creadora, pues no deja de suponer el aspecto “relativo” o “histórico” de la potencia del concepto. El distanciamiento de la filosofía respecto a su propia coyuntura histórica le concede a su vez la mayor de las implicaciones con el presente, ya que en su ejercicio dicha disciplina logra traducir lo relativo en absoluto, pues la filosofía «lleva a lo absoluto la desterritorialización relativa del capital, lo hace pasar por el plano de inmanencia en tanto que movimiento de lo infinito». El cambio, el intercambio, como impulso del desarrollo histórico deja de ser el elemento circunstancial que pone término en cada momento a un paradigma o a un período, deja de ser relativo en tanto es considerado desde la perspectiva del puro devenir, del propio movimiento que no puede más que ser potencia inacabada, precisamente, “inactual”, saltando así hacia lo absoluto e inagotable de toda historia. En este sentido, si, como vimos, el devenir no puede ser reducido a la historia, sino que más bien ésta sólo señala hacia el

---

Platon et le simulacre: «On définit la modernité par la puissance du simulacre. Il appartient à la philosophie non pas d'être moderne à tout prix, pas plus que d'être intemporelle, mais de dégager de la modernité quelque chose que Nietzsche désignait comme *l'intempetif*, qui appartient à la modernité, mais aussi qui doit être retournée contre elle –«en faveur, je l'espère, d'un temps à venir». p.304; trad. cast. p.266

<sup>632</sup> Véase la entrada “Déterritorialisation (et territoire)” en *Le vocabulaire de Deleuze* de François Zourabichvili, Ellipses, Paris, 2003, p.26

<sup>633</sup> *QPh?*, p. 96; p.102

<sup>634</sup> «En effet, la connexion de la philosophie antique avec la cité grecque, la connexion de la philosophie moderne avec le capitalisme ne sont pas idéologiques, et ne se contentent pas de pousser à l'infini des déterminations historiques et sociales pour en extraire des figures spirituelles.» *QPh?*, p.95; p.100

*conjunto de condiciones* en las que éste se despliega *para desviarse o para crear algo nuevo*,<sup>635</sup> la idea de una «desterritorialización absoluta» para la noción de revolución conlleva en primer lugar la atribución de un proceso o de una potencia inacabada, en el sentido de que el devenir para ser tal, como movimiento absoluto, no puede conllevar ni término ni fin: «un devenir-revolucionario que, según el propio Kant, no se confunde con el pasado, ni el presente, ni el futuro de las revoluciones.»<sup>636</sup> Este requisito entre el paso “histórico” que da la filosofía entre lo relativo y lo absoluto está en sintonía con la diferencia establecida por Deleuze y Guattari entre la revolución y el devenir revolucionario; esto es, entre la irrupción de lo discontinuo en la historia y el fracaso continuado en la misma de las revoluciones efectivas. Pero también, y en segundo lugar, esta lectura donde lo absoluto queda calificado con la fórmula nietzscheana de «nebulosa no histórica», no puede, por lo tanto, referirse a un momento o lugar particular, “relativo” a sus antecedentes, sino que ha de señalar siempre hacia aquello que no puede efectuarse de ninguna manera, que está siempre y por definición pendiente perpetuamente de llegar: *la utopía o la nueva tierra*. Por este motivo la inocente creación filosófica permite en el paso de lo relativo a lo absoluto que concede el concepto, en tanto que “territorio de la filosofía”, invertir o revertir el ritmo uniforme de los hechos, «*volver contra sí*» el momento histórico que le corresponde, darle la vuelta como un guante donde se descubre sus limitaciones interiores, a partir, justamente, de este inalcanzable que conlleva «etimológicamente la desterritorialización absoluta.»<sup>637</sup> De ahí, por la ausencia implícita de un territorio, de una *ínsula* que la confrontación entre historia y devenir donde se resuelven los vínculos entre las determinaciones de relativo y absoluto no pueda ser entendida como la resolución efectiva donde vendría a desembocar tal o cual coyuntura de la historia, sino que más bien es en la propia noción de devenir donde estos se juegan en tanto que éste conlleva el modo en que se puede escapar de los accidentes o factores que determinan *el conjunto de condiciones* históricas. Por este motivo, cuando Deleuze y Guattari, escriben que la filosofía «apela» en el descubrimiento de la desterritorialización absoluta del capitalismo «*a una tierra nueva*» o, el término técnico que utilizan como sinónimo, «*a un pueblo nuevo*», es en el sentido de esta confrontación entre historia y devenir, donde el adjetivo «nouvelle» o «nouveau» se suman para calificar al propio devenir, sino que también la idea de «una tierra» o de «un pueblo» entra a formar parte del mismo como la añadidura, quizá como la plusvalía en dicho sintagma de «tierra

---

<sup>635</sup> Cf., *QPh?*, p.92; trad. cast. p.97. Reincorporando el texto al menos de manera fragmenataria: «Le «devenir» n'est pas de l'histoire; aujourd'hui encore l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes qu'elles soient, dont on se détourne pour devenir, c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau.»

<sup>636</sup> *QPh?*, p.108; trad. cast. p.107

<sup>637</sup> *QPh?*, p.95; trad. cast. p.101

nueva» o «pueblo nuevo» que concede el paso de lo relativo a lo absoluto, del devenir tal o cual cosa al puro devenir: ¿no era al fin y al cabo el camino del territorio a la tierra el descrito por el movimiento de desterritorialización? En este sentido, *mobilis in mobile*, *Qu'est-ce que la philosophie?* encuentra la confrontación de la filosofía moderna con el capitalismo en un segundo “grito”: «Emigrantes de todos los países uníos...» Quizá hoy más doloroso y desgarrador que nunca.

Así pues, la noción problemática de «pueblo nuevo», a la que conduce esta lectura de la revolución, evita la reducción totalitaria de un fin de la historia. En esta cuestión del paso hacia el movimiento absoluto, la reivindicación inmanente de la revolución queda imbricada en la filosofía en el papel del futuro o del porvenir que articula la vinculación de la creación conceptual con su presente, pues al menos, para Deleuze y Guattari, hay tres reterritorializaciones de la filosofía: «una vez en el pasado en los griegos, una vez en el presente en el Estado democrático, una vez *en el futuro en el pueblo nuevo y en la tierra nueva.*»<sup>638</sup> En el fondo la filosofía trata de hallar nuestros devenires actuales aunque éstos todavía no hayan tenido lugar. Y la noción de «pueblo nuevo» sólo tiene una última función, la de *resistir*<sup>639</sup> desde el presente las inmundicias y las imposiciones que se nos imponen y que experimentamos como la *vergüenza de ser hombres*.<sup>640</sup> Es en este sentido que nuestros autores afirman: «Los griegos y los demócratas se deforman singularmente en este espejo del futuro.»<sup>641</sup> Por este motivo que, así como el porvenir no remite al juego de oportunidades o

<sup>638</sup> «Bref, la philosophie se reterritorialise trois fois, une fois dans le passé sur les Grecs, une fois dans le présent sur l'Etat démocratique, une fois dans l'avenir sur le nouveau peuple et la nouvelle terre. Les Grecs et les démocrates se déforment singulièrement dans ce miroir de l'avenir.» *QPh?*, p.106; trad. cast. p.112; subrayado nuestro en el cuerpo de texto principal.

<sup>639</sup> Sobre el tema del presente y su importancia en tanto que resistencia podemos leer en *Qu'est-ce que la philosophie?*: «Nous ne manquons pas de communication, au contraire nous en avons trop, nous manquons de création. Nous manquons de résistance au présent.» *QPh*, p.104; trad. cast. cast., p.110 También sobre la relación entre arte y resistencia “Qu'est-ce que l'acte de création?” y “Grandeur de yasser Arafat”, hoy ambos en *DR*, pp. 291-302, pp. 226-225, respectivamente; trad. cast. pp.281-290 y pp. 219-222.

<sup>640</sup> citas sobre la vergüenza y resistencia. Recordemos parte del bello texto que encabeza *Conversaciones*: «Il est vrai que a philosophie ne se sépare pas d'une colère contre l'époque, mais aussi d'une sérénité qu'elle nous assure. La philosophie cependant n'est pas une Puissance. Les religions, les États, le capitalisme, la science, le droit, l'opinion, la télévision sont des puissances, mais pas la philosophie. La philosophie peut avoir de grandes batailles intérieures (idéalisme – réalisme, etc.), mais ce sont des batailles pour rire. N'étant pas une puissance, la philosophie ne peut pas engager de bataille avec les puissances, elle mène en revanche une guerre sans batailles, une guérilla contra elles. Et elle ne peut pas parler et mène seulement des pourparlers. Comme les puissances ne se contentent pas d'être extérieures, mais aussi passent en chacun de nous, c'est chacun de nous qui se trouve sans cesse en pourparlers et en guérilla avec lui-même, grâce à la philosophie.» *P*, p.7; trad. cast. p.7

<sup>641</sup> *QPh?*, p.106; trad. cast. p.112 Como explica F. Zourabichvili: «Pourtant se pose déjà le problème de la « reterritorialisation», qui conduit au thème polémique de la «nouvelle terre», toujours à venir et surtout à construire, contre toute terre promise ou ancestrale, reterritorialisation archaïque de type fasciste (*AOE*, 376-384, 306-307).» En *Le vocabulaire de Deleuze*, entrada “Déterritorialisation (et territoire)”, Ellipses, Paris, 2003, p.27

de expectativas previstas, la «fatiga» a la que aluden Deleuze y Guattari en el caso de la experiencia incalificable de los totalitarismos, no sólo atañe «a las situaciones extremas», sino que apunta también hacia el campo de las posibilidades mismas que nos conforman, hacia ese material que conforma la crítica como «ontología del presente», como «ontología de nosotros mismo»,<sup>642</sup> pues también ocurre «en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento para el mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época.»<sup>643</sup> En este sentido el carácter utópico de la filosofía no atañe a un sueño, sino a una realidad, al peso y a la “gravedad” de aquellos movimientos que nos componen, al esfuerzo por tomar la “decisión” de liberarnos *de las fuerzas que en nuestro interior conspiran contra nosotros*<sup>644</sup> y que nos advierte además del acuciante riesgo de este *agotamiento* de nuestras propias posibilidades, de la imposibilidad de ejercer nuevos estilos de vida. Es sólo desde esta perspectiva que es siempre urgente y necesario un estilo para la filosofía.

\* \* \*

---

<sup>642</sup> En la fórmula de Michel Foucault al final de su comentario a “¿Qué es Ilustración?”; según la versión a la que nos hemos referido ya, en traducción de Julia Valera y Fernando Álvarez a la edición de 1984, p.207

<sup>643</sup> «Et la honte d’être un homme, nous ne l’éprouvons pas seulement dans les situations extrêmes décrites par Primo Levi, mais dans des conditions insignifiantes, devant la basse et la vulgarité d’existence qui hante les démocraties, devant la propagation de ces modes d’existence et de pensée de ces modes d’existence et de pensée-pour-le-marché, devant les valeurs, les idéaux et les opinions de notre époque.» *QPh*, p.103; trad. cast. p. 109

<sup>644</sup> Luis Goytisolo, *Liberación*, Madrid, Siruela, p.94



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Obras de Gilles Deleuze:

- Empirisme et subjectivité*, París, PUF, 1953; *Empirismo y subjetividad*, trad. cast. Hugo Acevedo, Prólogo de Oscar Massotta, Madrid, Gedisa, 1981.
- Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962; *Nietzsche y la filosofía*, trad. cast. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971.
- La philosophie critique de Kant*, París, PUF, 1963; *La filosofía crítica de Kant*, trad. cast. Francisco Monge, Madrid, Cátedra, 1996.
- Marcel Proust et les signes*, París, PUF, 1964 (1970); *Proust y los signos*, trad. cast. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Nietzsche*, París, PUF, 1965; *Nietzsche*, trad. cast. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena Libros, 2000.
- Le Bergsonisme*, París, PUF, 1966; *El Bergsonismo*, trad. cast. Luis Ferrero, Madrid, Cátedra, 1987.
- Presentation de Sacher-Masoch*, París, Minuit, 1967; *Presentación de Sacher-Masoch, el frío y el cruel*, trad. cast. Ángel María García Martínez, Madrid, Taurus, 1973; y posterior trad. cast. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- Différence et répétition*, París, PUF, 1968; *Diferencia y Repetición*, trad. cast. de Alberto Cardin, Gijón, Júcar Universidad, 1988; y posteriormente trad. cast. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968; *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. cast. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1975.
- Logique du sens*, París, Minuit, 1969; *Lógica del sentido*, trad. cast. A. Abad, Barcelona, Barral, 1970; y posterior trad. cast. Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona, Paidós, 1989 y la reedición en la colección Surcos, 2005.
- Spinoza: textes choisis*, París, PUF, 1970; segunda edición, *Philosophie pratique*, París, PUF, 1981; *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. cast. Antonio Escohotado, Barcelona, Tusquets, 1984, reedición, 2001.

- Con Félix Guattari: *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie tome 1*, París, Minuit, 1972; *El Antiedipo, Capitalismo y esquizofrenia tomo 1*, trad. cast. Francisco Monge, Barcelona, Barral, 1973; y posteriormente en Barcelona, Paidós, 1995.
- Con Félix Guattari: *Kafka. Pour une Littérature mineure*, París, Minuit, 1975; *Kafka: por una literatura menor*, trad. cast. Jorge Aguilar, México, Era Ediciones, 1978.
- Con Félix Guattari: *Rizome*, París, Minuit, 1976; *Rizoma*, trad. cast. Víctor Navarro y C. Casillas, Valencia, Pre-Textos, 1984 y reedición con trad. a cargo de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, 2000.
- Con Claire Pernet: *Dialogues*, París, Flammarion, 1977; aumentada en 1996 con el apéndice “L’actuel et le virtuel”; *Diálogos*, trad. cast. sobre la edición de 1977 de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1988.
- Con Carmelo Bene: *Superpositions*, París, Minuit, 1979 (contiene «Un manifeste de moins», de Deleuze); *Superposiciones*, trad. cast. Jacques Algasi, Buenos Aires, Ediciones Artes del Sur, 2003.
- Con Félix Guattari: *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*, París, Minuit, 1980; *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, trad. cast. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Francis Bacon: *Logique de la Sensation*, París, Éditions de la Différence, 1981; *Lógica de la sensación*, trad. cast. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2002.
- Cinéma 1. *L'image-mouvement*, París, Minuit, 1983; *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1*, trad. cast. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1984.
- Cinéma 2. *L'image-temps*, París, Minuit, 1985; *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*, trad. cast. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1986.
- Foucault, París, Minuit, 1986; *Foucault*, trad. cast. José Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987.
- Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988 ; *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. cast. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989.
- Pericles et Verdi*, París, Minuit, 1988; *Pericles y Verdi*, trad. cast. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1989.
- Pourparlers*, París, Minuit, 1990; *Conversaciones*, trad. cast. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- Con Félix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991; *¿Qué es la filosofía?*, trad. cast. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.

- Con Samuel Beckett: *Quad et autre pièces pour la télévision*, (contiene “L’Épuisé” de Gilles Deleuze), París, Minuit, 1992.
- Critique et clinique*, París, Minuit, 1993; *Crítica y clínica*, trad. cast. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- L’île déserte et autres textes (textes et entretiens 1953-1974)*, París, Minuit, 2002; *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. cast. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Deux Régimes de fous: Testes et entretiens, 1975-1995*, ed. David Lapoujade, París, Minuit, 2003.

## 2. Cursos y materiales audiovisuales:

- L’Abécédaire de Gilles Deleuze*, vídeo, París, Editions Montparnasse, 1997.
- Spinoza. Immortalité et éternité*, cd, París, Gallimard, 2003.
- Sur la musique*», cours de Vincennes, 8 Mars 1977, en Nomadés Land, 1997.
- Vincennes Seminar sessions, mai 3, 1977: on music*, en Discourse, 20:3, 1998.
  
- En la dirección [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) pueden encontrarse numerosas transcripciones de las clases impartidas por Gilles Deleuze. Actualmente la Editorial Cactus está recopilando estos cursos y publicando su traducción al castellano bajo los títulos: *En medio de Spinoza* (trad. cast. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006); *El Leibniz de Deleuze. Exasperación de la filosofía* (trad. cast. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006); *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (trad. cast. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, 2005); *Pintura. El concepto de diagrama* (trad. cast. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, 2008); *Kant y el tiempo* (trad. cast. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, 2008); *Cine I. Bergson y las imágenes* (trad. cast. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, 2009); *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo* (trad. cast. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, 20011); *El saber. Curso sobre Foucault I* (trad. cas. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, 2013); *El poder. Curso sobre Foucault II* (trad. cast. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, 2014); *La subjetivación. Curso sobre Foucault III* (trad. cas. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, 2015).

\*

### 3. Bibliografía secundaria

–V.V.A.A.:

- ALLIEZ, E., (comp.), *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, ed. Synthébo, Les Empecheurs de penser en ronde (distribuye PUF), Le Plessis-Robinson, 1998.
- ARAGÜES, J.M. (coord.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira, 1997.
- ARCHIPIÉLAGO, nº17, *Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir*, Barcelona, 1994.
- BEAULIEU, A., (coord.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, PUF, 2005.
- BOUNDAS, C. V. y OLKOWSKI, (ed.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Routledge, New York-London, 1994
- PATTON, P., (coord.), *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Massachusetts, 1996
  
- ALLIEZ, E., *Deleuze: Philosophie virtuelle*, ed. Synthélabo, Les Empecheurs de penser en ronde (distribuye PUF), 1996.
- ALLIEZ, E., *La signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Cerf, París, 1993.
- BADIOU, A., *Deleuze: La clameur de l'Etre*, París, Hachette, 1997.
- BARROSO, M., *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, 2004-2005, Universidad de Laguna
- BEAULIEU, A., “Gilles Deleuze et les Stoïciens”, en *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, coord. Alain Beaulieu, París, PUF, 2005.
- BERGEN, V., *L'Ontologie de Gilles Deleuze*, París; Montréal (Quebec); Budapest, L'Harmattan, 2001.
- BUYDENS, M., *Sahara: L'Esthétique de Gilles Deleuze*, París, Vrin, 1990.
- CRESSOLLE, M., *Deleuze*, París, Editions Universitaires, 1973.
- CROCKETT, C., *Deleuze beyond Badiou*, New York, Columbia University Press, 2013.
- DUMONCEL, J.C., *Le pendule du Docteur Deleuze: une introduction à «L'Anti-Oedipe»*, París, EPEL, 1999.
- FOUCAULT, M., *«Theatrum Philosophicum»*, París, Minuit, 1970, París, 1994 ; *«Theatrum Philosophicum»*, trad. cas. de Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1972.
- GUALANDI, A., *Deleuze*, París, Les Belles Lettres, 1998.

- HARDT, M., *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, trad. cast. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- INGALA, E., *Estructura y relación. Filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan*, Tesis Doctoral UCM- París Diderot, 2015
- MARRATI, P., *Deleuze. Cinéma et philosophie*, París, PUF, 2004.
- MARTÍNEZ , F.J., *Hacia una era post-mediática: ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, Barcelona, Montesinos, 2008
- MARTÍNEZ , F.J., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Madrid, Editorial Orígenes, 1987.
- NÚÑEZ, A., *La ontología de Filles Deleuze: de la política a la estética*, UNED, 2009
- PARDO, J.L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid, Ed. Cincel, 2002 ; hoy en *A proposito de Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- PARDO, J.L., «*Las aporías de la diferencia. Notas sobre la filosofía de la segunda mitad del siglo XX en Francia*».
- PARDO, J.L., «*Máquinas y componendas. La filosofía de Deleuze y Foucault*», en López, P. Y Muñoz, J. (eds.), *La impaciencia de la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp.23-84.
- PARDO, J.L., «*Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze*», en *Revista de Occidente*, n.º178, Madrid, 1996, pp. 103-118.
- PARDO, J.L., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- PARDO, J.L., *A proposito de Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- PATON, O., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- RAE, G., *Ontology in Heidegger and Deleuze. A comparative analysis*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.
- SADAR, T., *Il teatro attraverso la Filosofia di Gilles Deleuze*, Università degli studi di Trieste
- SAUVAGNARGUES, A., *Deleuze. De l'animal à l'art*, París, PUF, 2004.
- SCHÉRER, R., *Regards sur Deleuze*, París, Éditions Kimé, 1998.
- TOSCANO, A., *The theatre of production. Philosophy and individuation between Kant y Deleuze*, New York, Palgrave MacMillan, 2006
- TOSCANO, A., "Philosophy and the Experience of Construction", en *The New Schelling*, Norman, J., et alia (eds.) New York, 2004.
- VILLANI, A., *La guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*, París, Belin, 1999.
- ZOURABICHVILI, F., *Deleuze. Una philosophie de l'événement*, París, PUF, 1994; «*Deleuze: una filosofía del acontecimiento*», trad. cast. de Irene Aggof, Buenos aires, Amorrortu, 2004;

reedición en 2004 del original francés, donde se incluye la introducción «*l'ontologique et le transcendentale*».

-ZIZEK, S., *Organs without bodies. On Deleuze and Consequences*, New York-Londres, Routledge, 2004.

-ZOURABICHVILI, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses, 2003.

#### 4. Bibliografía complementaria

-V.V.A.A., *La polémica de la postmodernidad*, Revista de Occidente, nº66, Madrid, Noviembre 1986

-ARTAUD, A., *El teatro y su doble*, trad. cast. de Enrique Alonso y Francisco Abelenda, Barcelona, Edhasa, 1978.

-AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1984.

-AUZIAS, J.M., *El estructuralismo*, trad. cast. de Santiago González, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

-BIERWISCH, M., *El estructuralismo: historia, problemas, métodos*, trad. cast. de Gabriel Ferrater, Barcelona, Tusquets, 1985.

-BRÉHIER, E., *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, París, PUF, 1971

-BRÉHIER, E., *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, París, Librairie Alphonse Picard & Fils, 1908

-CHÂTELET, G., «*L'enchantement du virtual*» *Chimères*, nº1.

-DESCARTES, R., *Discurso del método*, trad. cast. de Eduardo Bello, Madrid, Tecnos, 1999.

-DOPAZO, A., “El estoicismo a la luz de la noción de tiempo: Lógica, Física y Ética”, UCM, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, pp.183-209.

-DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

-ECO, U., *Obra abierta*, trad. cast. Roser Berdagué, Valencia, ed. Ariel, 1974

-ECO, U., *Tratado de semiótica general*, trad. cast. Carlos Manzano, Barcelona, Lumen, 2000

-FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1974.

-FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, trad. cast. de Aurelio Garzón, México D. F., Siglo XXI, 1999.

-FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, trad. cast. de Alberto González, Barcelona, Tusquets, 2002.

- FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, trad. cast. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2000.
- GARCÍA GUAL, C. y JESÚS ÍMAZ, M., *La filosofía helenística*, Editorial Síntesis, 2007, Madrid.
- GOLDSCHMIDT, V., «*El estoicismo antiguo*», en *Historia de la Filosofía. La filosofía griega*, trad. cast. de Santos Julia y Miguel Bilbatúa, Madrid, Siglo XXI, 1978, pp.273-296.
- HAVELOCK, ERIC A., *La musa aprende a escribir*, traducción de Antonio Alegre Gorri, Ediciones Paidós Bolsillo, 2008, Barcelona.
- HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. cast. de Eduardo García y Zoltan Szankay, Buenos Aires, Ed. Memphis, 1992.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- HEIDEGGER, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. cast. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguar, 2000.
- LONG, ANTHONY A., *La filosofía helenística*, versión española de P. Jordán de Urries para Alianza Universidad, 1977, Madrid
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Polvo y certeza*, Madrid, Abada editores, 2014
- NANCY, J.L., *El olvido de la filosofía*, trad. cast. de Pablo Perera, Madrid, Arena Libros, 2003.
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, trad. cast. de Andrés Sánchez Pacual, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, trad. cast. de Andrés Sánchez Pacual, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- PROUST, M., *En busca del tiempo perdido*, trad. cast. de v.v.a.a., Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- SPINOZA, B., *Ética*, trad. cast. de Vidal Peñas, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, trad. cast. de Juan Carlos Gentil, Barcelona, Península, 2002.
- VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. cast. de Jorge Binaghi, Edit Binaghi y Gabriel Almirante, Barcelona, Península, 2003.

\* \* \*





**PHD THESIS ENGLISH SUMMARY**  
**Deleuze and the Philosophy.**  
*A map of sense*

**1. Introduction:**

This thesis has as a title the name of an author and a discipline. Therefore, under its abbreviated and synthetic form is hidden the question: up to which point can an only name determine a science or a branch of wisdom in this damaged and prematurely old XXI century? Today is still unknown which ones will be the proper names of the future, or the role they could play, although we can start guessing the starting point from which new paths or new bifurcations in the old branches of the tree of science or wisdom will be built. New technical flowers seem to appear here or there, modifying the conditions of all theory. And, nevertheless, those experiences, such as the feeling that we may glimpse in the uncertain future, can only be drafted under the determined lines in the XX century thought or the elements of the great disciplinary transformation due to the different schools or movements that cross the contemporaneous philosophy; as if from this that history of ideas gave the name of the *linguistic change* every of them collude in the task of conclude a sort of “copernican revolution”. Possibly this could be a new approach to define the idea of postmodernity: the revelation of evanescence and perishable presence of the individual in the thought.

In this sense what is especially relevant, really important in our title is the conjunction. Doubtlessly the function of this apparently harmless letter is not to enumerate, as if in one hand “Deleuze” might be studied “and”, lately, on the other hand the focus were oriented to “the philosophy”. This enumeration only relate the terms in use, as if, as we mentioned before, would be a philosophy strictly attributable to Deleuze and in front of that, on the side-lines or at the edge of the books, apart from the writing of the French thinker, the rest of philosophy with its own systems and histories of the philosophy. The conjunction that articulates our title points out, indeed, the way how Deleuze understands the whole philosophy, not only his own works, but the history of philosophy as a sort of tale where can be tracked the specific creative activity that characterize this discipline: the creation of concepts. Is for that reason that our title, speaks without specifying it, about the transformation that meant, means and will mean for years, the relevant figure of Deleuze for the philosophy. Is not our achievement or originality to get into philosophy from this perspective, thus, as the reader could have already recognized, our title is only a kind of copy of that one in which Deleuze track the novelty

that the thought of Nietzsche meant during the second half of the XX century under the radical revolution in the concepts of sense and value. Consequently, the topics and concepts “genealogically” behind *Nietzsche et la philosophie* play from the first moment a central role in the present job.

## 2. Objectives:

From this perspective the research developed in this work pretends, in general terms, to elucidate the transformation promoted by Deleuze in the philosophical activity. However, in any case this analysis is intentionally reduced to a period of time, to a movement or to a school of thought in crucial since the, let's say, multidimensional character of the question has a background that is a principal aspect in Deleuze's writing. Technically, but not more accurate, if in Deleuze philosophy is not possible to simplify of what pretends to mean “do philosophy” to a precise moment of this discipline is because the main problem lives in what mean this to do or to produce that moves all he philosophical activity from the *praxis* to the *poiesis*, when this old *filia* of the thought was traditionally related to the *theoria*.

This point of view pretends to unravel a new interpretation of the comments to Guille Deleuze's work since in the last decade were finally consolidated the guidelines of who is probably one of the biggest stars in the last century constellation of thought. For this reason, the first objective proposed means to follow the consequences of defining philosophy with the nietzschean interpretation about the inversion of Platonism, thus the cause of a new philosophical proposal in the notion of *simulacra* as well as the description of the philosophy as a unique exercise that is being repeated, since Plato differentiates the sophist from the philosopher as the dog from the wolf, along the philosophy's history run into the expression mentioned before. Indeed, the issue of *renversement*, becomes a constant in the works that compose in Deleuze's bibliography this sort of “Discourse on the method”, *Différence et répétition y Logique du sens*, to build the critics to the representation, but it also means, and is on this point where we want to open a new research lines, to revoke “the dogmatic or moral image” that this critics discovers in the field of action, of decision; once more, of the *praxis*.

This reading proposal must necessarily consider the influence of Nietzsche's thought in our philosopher work, more precisely, the presence of the eternal return idea as the problematic centre over which the issue of selection deal with; coming from the exercise of *renversement* Deleuze will show the platonic procedure because of which the

transcendence dismatle the predominance of immanence. By this way the eternal return of the same should be localized in a logical anteriority that allows us to develop, up to the last consequences, the issue of Platonism inversion. As this research demonstrate this problematic will give a new perspective in the interpretation of Deleuze about the Platonism, and thus, about the history of philosophy, as a “ making decisions”, «*the most important decision of the philosophy*».

### 3. Results:

In our previous work to obtain the old Diploma de Estudios Avanzados, *Sentido y Acontecimiento. Claves para la filosofía de Gilles Deleuze*, the question of the sense in the work of Guilles Deleuze is developed from the idea that the matter of sense was the principal question of the XX century philosophies and still performs the philosophic destiny of the XXI century. Then, the proposal lies in developing the topic of the sense as a production or genesis in Deleuze's philosophy as an alternative to the crisis of the different humanisms, and as an answer to the expression of certain nihilism that ignores the niesztclean positivism hidden behind the contemporaneous philosophical currents beneath the theories that today become almost slogans in our culture –this could be what is always to be deciphered- as the *consensus* of Habermas's rationalism, the construction of hermeneutic ideals as the gadamerian *limits fusion*, the bet for an ontology of the authenticity and the origin, as happen in Heidegger or the analysis of the different philosophies of the language that are involved in the issue of the sense and its equivocity reducing it to the *convenience* of its referenciability or to the certainty of the social game *rules*. This proposition that enquired into the differences in the ideas of *événement* and *sens* in our philosopher, was, during the course of *Deleuze y la filosofía* works, remade in parallel to finally appear published in a small edition with the title *Gilles Deleuze: Sentido y acontecimiento*. At the same time, some problematics, which did not appear in our work about the French philosopher because of the extension or the topic, essentially, the antecedents of the imagination topic in Spinoza finally were compiled in our *Líquido Spinoza. Las partículas de la imaginación*.

Therefore, it is necessary to assess the results of this thesis beneath the larger perspective of this long way. The five chapters and the conclusion that form this *Deleuze y la filosofía* achieve to apprehend the characteristic movement of a thought that goes through, and no doubt will go through, all the XXI century. In this sense our approach that takes as a guide line the issue of inversion, will reach to discover that under the influence of the eternal return thought can be found the problematic of decision and the alternative to

the platonic philosophy of offering an immanent selection. These preliminary results of the first two chapters, “De la dificultad para la filosofía” and “Del tiempo para la filosofía”, continue in chapter III, “De la filosofía práctica”, follows the complementary thesis of Deleuze regarding the issue of inversion in his reading of stoicism. This working proposal helps us to understand the Platonism inversion as a radical newness in the issue of the thought orientation since it allows us to wonder about the semiotic character of things; the ontology appears out of place in the centre sketched by the forces and forms the agencements instead of corresponding to the static and hierarchical model projected from the dogmatic and moral image of thought. This interpretation imply the reconsideration of the surface notion as a category to define the immanent turn of thought in “De la inmanencia como filosofía” which finally leads to the thesis established by Deleuze and Guattari in *Qu'est-ce que la philosophie?*, concerning the philosophy as a concepts construction. This will be the issue of our chapter V “De la filosofía como arte” that recovers the reason of philosophy definition as the intention by Deleuze of making a “revolution” or “inversion” of kantianism. Consequently, the “revolution” suggested by the geophilosophy created by Deleuze and Guattari, at the end of its join way in *Qu'est-ce que la philosophie?*, discloses that the unique manner to do philosophy needs, although being opposite to the kantian prescriptions of “Transcendental doctrine of method”, the construction of concepts. An activity, in conclusion, that defines the edges of philosophy in any period of its history.

Finally, this revolution is itemized under the suggested problematic about the difference between immanence and transcendence in chapter VI or conclusion, “Del estilo de la filosofía”.

#### **4. Conclusion:**

In effect, the definition of philosophy as the “art of produce, invent or create concepts” lets us to follow the red line of thought of Gilles Deleuze until the question of the philosophy present. The present of this discipline needs a sort of transformation that drives it into the poetry, into the *poiesis*.

In this way, our comment, which comes from the issue of inversion of Platonism, reached a theoretical perspective in which the problems of selection or discrimination between the good copies and imitations drove to the discovery of a secret motive, a last interest in the platonic scheme copy-model. To Deleuze, who follows in this point the nietzschean interpretation, this last motive had a practical aspect, moral, since it was

determining the action of thought attending to the transcendental schemas of Good and Evil. Appears, then, the problem of how to assess the action in the same thought, how reach the thought without image, without references, in an immanent modus. To Deleuze this is the meaning of what is named "making decisions" implemented by Plato when leaned the noetic exercise towards the simple contemplation based on the adaptation among the being and the meaning, fading the nature of sign, or of complex of forces, values and senses, that go through the being of things: the passing by of things that pass or the becoming as a potency.

In this sense the interpretation of the eternal return from the famous "The *Vision and the Enigma*" from *Thus spake Zarathustra* allows to localize the meeting point among the thought and the action, the decisive or selective nature of itself, in the link of the eternal return with the issue of the inversion. This breakthrough to the *praxis* from the *theoria* is closed in the *Logique du sens* by the hand of the stoic philosophy, which is for Deleuze the culmination of the Platonism inversion, the great inversion or the most radical of inversions. The discovery of an ethics of occurrence lets the French philosopher to get a practical philosophy around the ability of things to appear as signs, as a complex of forces; therefore if the logic of sense require as a last resort an ethic is because Deleuze discovers an ontology of the *among*, and not of the *being*, of the *and* and not of the *being*, of the «*et*» and not anymore of the «*est*».

Maybe now we are on the point to understand all the implications of this connection between the poetic present of concepts creation and the perspective of the future philosophy as an alternative to an immanent selection, thus both of them collude in the way of a thought which does not need to stablish transcendent areas of significance or privileged points in the movement to evaluate the meaning of things and the value of our actions. It could be said, paraphrasing Deleuze, that the philosophy present lets the find of that *the thought, as the movement, completely have had everything...*

\* \* \*



## RESUMEN DE LA TESIS EN ESPAÑOL

### Deleuze y la filosofía. *Un mapa del sentido*

#### 1. Introducción:

Nuestra tesis lleva por título el nombre de un autor y una disciplina. De modo que esconde, bajo su forma abreviada y sintética, la pregunta: ¿hasta qué punto puede llegar a condicionar un nombre propio una ciencia o una rama del saber en este maltrecho y prematuramente viejo siglo XXI? Hoy desconocemos todavía cuáles serán los nombres propios del futuro, ni el papel que podrán llegar a jugar, pero en cambio si podemos intuir el punto de partida sobre el que se construirán nuevas sendas o nuevas bifurcaciones en las antiguas ramas del árbol de la ciencia o del saber. Nuevas flores técnicas parecen brotar aquí o allí transformando las condiciones de toda teoría. Y sin embargo, dichas experiencias, como la intuición que pudiéramos llegar a vislumbrar de este incierto porvenir, tan sólo puede dibujarse siguiendo las líneas que han quedado grabadas en el pensamiento del siglo XX como guías o elementos de la gran transformación disciplinar provocada por las diferentes escuelas o movimientos que atraviesan la filosofía contemporánea; como si a partir de aquello que la historia de las ideas bautizó como *el giro lingüístico* todas ellas coludieran en la tarea de cerrar o concluir una especie de “revolución copernicana”. Quizá pueda ser éste un nuevo enfoque para definir la noción de postmodernidad: la revelación de la evanescente y fungible presencia del sujeto en el pensamiento.

En este sentido lo especialmente relevante, lo realmente importante en nuestro título es la conjunción. Sin duda la función de esta aparente e inofensiva letra no es la de enumerar, como por si un lado pudiera estudiarse a “Deleuze” “y”, posteriormente, por otro, se orientara el foco hacia “la filosofía”. Dicha enumeración tan sólo haría equiparar los términos puestos en juego, como si por un lado, como decíamos, hubiera una filosofía propiamente atribuible a Deleuze y en frente, como al margen o al borde de los libros, separado de la escritura del pensador francés, el resto de la filosofía con sus sistemas e historias de la filosofía. Nada más lejos. La conjunción que articula nuestro título señala, en efecto, hacia el modo en que Deleuze comprende la entera filosofía, no sólo sus propios trabajos, sino la historia de la filosofía como una especie de relato donde puede rastrearse la actividad específicamente creadora que caracteriza dicha disciplina: la creación de conceptos. De ahí que nuestro título, hable sin decir, de la transformación que supuso, supone y supondrá durante años, la relevante figura de Deleuze para la filosofía. No es mérito ni originalidad muestra tomar la filosofía desde esta perspectiva, pues, como el

lector habrá reconocido ya, nuestro título no deja de ser una especie de copia de aquel otro donde Deleuze rastreaba la novedad que implicaba el pensamiento de Nietzsche durante la segunda mitad del siglo XX bajo la revolución radical de los conceptos de sentido y valor. Así, pues, los temas y conceptos que atraviesan “genealógicamente” *Nietzsche et la philosophie* ocupan ya desde el principio del presente trabajo un lugar central en el presente trabajo.

## 2. Objetivos:

Desde esa perspectiva la investigación aquí presentada se propone, en términos generales, dilucidar la transformación promovida por Deleuze en la actividad filosófica. Mas en ningún caso este marco de análisis es intencionadamente reducido a una época, a una corriente o un movimiento de pensamiento particular debido a que esta, digámoslo así, transversalidad de la cuestión cuenta con un trasfondo que ocupa un lugar prioritario en la escritura de Deleuze. De manera más técnica, pero quizá no por ello más atinada, si en la “filosofía de Deleuze” no puede haber una reducción de aquello que quiera decir “hacer filosofía” a un momento concreto de dicha disciplina es precisamente porque el problema reside en qué quiera decir ese hacer o producir que desplaza toda la actividad filosófica desde la *praxis* hacia la *poiêsis*, cuando esta vieja *filia* del pensamiento estaba tradicionalmente ligada a la *theoría*.

Este planteamiento pretende deshilvanar una renovada visión de los comentarios a la obra de Gilles Deleuze una vez que en la última década han terminado por asentarse y consolidarse las líneas principales del canon del que es probablemente una de las estrellas inagotable en la constelación del pensamiento del pasado siglo. De ahí que el objetivo inicial propuesto pase por perseguir las consecuencias que conlleva definir la filosofía con la fórmula nietzscheana de *la inversión del platonismo*, pues en dicha expresión coinciden tanto la causa de una renovada propuesta filosófica en la noción de *simulacre* como la descripción de la filosofía como un ejercicio único que atraviesa repitiéndose desde, que Platón tratara de diferenciara al sofista del filósofo como perro y lobo, a lo largo de la historia de la filosofía. Y en efecto, el tema del *renversement* constituye una constante en las obras que componen en la bibliografía de Deleuze esa especie de “Discurso del método”, *Différence et répétition* y *Logique du sens*, para construir la crítica a la representación, pero también supone, y he aquí donde pretendemos abrir el espacio de investigación a nuevas líneas, revocar “la imagen dogmática o moral” que descubre esta crítica en el terreno siempre fugitivo de la acción, de la decisión; una vez más, de la *praxis*.

Esta propuesta de lectura ha de considerar necesariamente la influencia del pensamiento de Nietzsche en la obra de nuestro filósofo, y con mayor precisión, la



presencia de la idea del eterno retorno en el centro problemático sobre el que gira el tema de la selección; derivado éste del ejercicio de *renversement* Deleuze pondrá de manifiesto la el proceder platónico por el cual la trascendencia revoca el dominio de la inmanencia. De esta forma el eterno retorno de lo mismo ha de ubicarse en una anterioridad lógica que nos permita desarrollar hasta sus últimas consecuencias le tema de la inversión del platonismo. Como demuestra nuestra investigación dicha problemática arroja una nueva perspectiva sobre la lectura que Deleuze hace del platonismo, y por ende, de la historia de la filosofía, como una “toma de decisión”, *la decisión más relevante de la filosofía*.

### **3. Resultados:**

En nuestro trabajo para la adquisición del antiguo Diploma de Estudios Avanzados, *Sentido y acontecimiento. Claves para la filosofía de Gilles Deleuze*, desarrollamos la cuestión del sentido en la obra de Gilles Deleuze desde la idea de que la cuestión del sentido constituía el interrogante principal de las filosofías del siglo XX y configuraba aún el destino filosófico del siglo XXI. La propuesta entonces fue desarrollar el tema del sentido como producción o génesis en la filosofía de Deleuze como alternativa a la crisis de los distintos humanismos y respuesta a la expresión de cierto nihilismo que desatendía la positividad nietzscheana enmascarado, en las corrientes de la filosofía contemporánea bajo las teorías convertidas casi en lemas ahora de nuestra cultura —esto es quizá lo que está siempre por descifrarse— como son el *consenso* del racionalismo habermasiano, la construcción de ideales hermenéuticos como la *fusión de horizontes* de corte gadameriano, la apuesta por una ontología de la autenticidad y el origen, como ocurre en Heidegger o los análisis de las distintas filosofías del lenguaje que atienden al problema del sentido y su equivocidad reduciéndolo bien a la *conveniencia* de su referencialidad o a la convicción de las *reglas* del juego social. Esta propuesta, que indagaba entre las diferencias de las nociones de *événement* y *sens* en nuestro filósofo, fue, durante el curso de los trabajos de *Deleuze y la filosofía* reelaborada en paralelo para finalmente aparecer publicada en una pequeña edición bajo el título *Gilles Deleuze: Sentido y acontecimiento*. A su vez, algunos problemas, que por la extensión o por el tema no habían encontrado el lugar en nuestros trabajos sobre el filósofo francés, fundamentalmente, los antecedentes del problema de la imaginación en Spinoza, finalmente quedaron recopilados en nuestro *Líquido Spinoza. Las partículas de la imaginación*.

Así, pues, es preciso valorar los resultados de la presente tesis bajo la perspectiva más amplia de este largo camino. De modo que los cinco capítulos junto con la conclusión que componen este *Deleuze y la filosofía* alcanzan a aprehender el movimiento propio de un

pensamiento que atraviesa, y atravesará sin duda, todo el siglo XXI. En este sentido nuestra tentativa de lectura que toma por guía el tema de la inversión alcanzará a descubrir que bajo la influencia del pensamiento del eterno retorno se esconde la problemática de la decisión y la alternativa a la filosofía platónica de ofrecer una selección inmanente. Estos resultados iniciales a los que llegan nuestros capítulos I y II, “De la dificultad para la filosofía” y “Del tiempo para la filosofía”, son continuados en el capítulo III, “De la filosofía práctica”, siguiendo las tesis complementarias de Deleuze sobre el tema de la inversión en su lectura del estoicismo. A través de esta propuesta alcanzamos a comprender que la inversión del platonismo significa también una radical novedad en el tema de la orientación del pensamiento en tanto que permite interrogarse sobre el carácter semiótico de las cosas; la ontología aparece entonces desplazada hacia *el entre* que dibujan las fuerzas y componen los agenciamientos en lugar de responder al modelo estático y jerárquico proyectado desde la misma desde la imagen dogmática y moral del pensamiento. Este punto conlleva el replanteo de la noción de superficie como categoría para definir el giro inmanente del pensamiento en “De la inmanencia como filosofía” que conducirá finalmente a las tesis desarrolladas por Deleuze junto con Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?* acerca de la filosofía como construcción de conceptos. Este será el tema de nuestro capítulo V “De la filosofía como arte”, que recupera el motivo de la definición de la filosofía bajo lo que podríamos llamar la intención por parte de Deleuze de realizar una “revolución” o “inversión” del kantismo. Así, pues, la “revolución” propuesta desde la geofilosofía acuñada por Deleuze y Guattari al final de su itinerario conjunto en *Qu'est-ce que la philosophie?*, revela que el único modo de “hacer” filosofía pasa, a pesar de ir en contra de las prescripciones kantianas de la “Doctrina trascendental del método”, por la construcción de conceptos. Una actividad, en definitiva, que define propiamente los límites de la filosofía en cualquier período de su historia.

Por último, esta revolución queda desglosada bajo las problemáticas planteadas en torno a la distinción entre inmanencia y trascendencia en el capítulo VI o conclusión, “Del estilo en filosofía”.

#### **4. Conclusión:**

En efecto, la definición de la filosofía como «arte de producir, de inventar o de crear conceptos» permite seguir el hilo rojo del pensamiento de Gilles Deleuze hasta la pregunta por el presente de la filosofía. La actualidad de esta disciplina pasa por esa especie de transformación que la conduce hasta la poesía, hasta la *poiesis*.

Así, nuestro comentario, que partía del tema de la inversión del platonismo, alcanzaba una perspectiva teórica donde los problemas de la selección o de la discriminación entre las buenas copias y los simulacros conducían al descubrimiento de “un motivo oculto”, de un último interés en el esquema platónico copia-Modelo. Para Deleuze, quien sigue en este punto la interpretación nietzscheana, esta razón última tenía un cariz práctico, moral, en tanto que determinaba la acción del pensamiento bajo los esquemas trascendentes del Bien y del Mal. Aparece entonces el problema de cómo aquilatar la acción en el mismo pensamiento, de cómo lograr el pensamiento sin imagen, sin referencia, de un modo inmanente. Para Deleuze este es el sentido de la llamada “la toma de decisión” ejecutada por Platón al inclinar el ejercicio noético hacia la mera contemplación basándose en la adecuación entre el ser y el significado, apagando el carácter de signo, o de complejo de fuerzas, de valores y sentidos, que atraviesa aquello que las cosas son: *el pasar de las cosas que pasan o el devenir como potencia*.

En este sentido la lectura del eterno retorno a partir del célebre “De la visión y el enigma” de *Así hablo Zaratustra* permite localizar el punto de encuentro entre el pensamiento y la acción, el carácter decisivo o selectivo del mismo, en el vínculo del eterno retorno con el tema de la inversión. Este salto hacia la *praxis* desde la *theoría* queda cerrado en *Logique du sens* de la mano de la filosofía estoica, la cual supone para Deleuze la culminación de la inversión del platonismo, la gran inversión o la más radical de las inversiones. El descubrimiento de una ética del acontecimiento permite así al filósofo francés disponer de una filosofía práctica en torno a la capacidad de las cosas de mostrarse como signos, como complejos de fuerzas; por lo que si la lógica del sentido requiere en última instancia una ética es porque Deleuze descubre una ontología del *entre*, y no del *ser*, del *y* y no del *ser*, del «*et*» y no ya del «*est*».

Quizá ahora estamos en predisposición de comprender las implicaciones de esta conexión entre el presente poético de la creación de conceptos y la perspectiva de la filosofía del futuro como alternativa a una selección inmanente, pues ambas coluden en la forma de un pensamiento donde ya no es preciso establecer ámbitos de significación trascendentes o puntos privilegiados en el movimiento para evaluar el sentido de las cosas y el valor de nuestras acciones. Podríamos decir, parafraseando a Deleuze, que la actualidad de la filosofía consiente en el hallazgo de que *el pensamiento, como el movimiento, lo ha acaparado todo...*

\* \* \*